IA IDEILOR
hur O.
vejoy
MARELE
LANȚ
AL FIINȚEI
ISTORIA
IDEII DE PLENITUDINE
DE LA PLATON
LA SCHELLING

nu contează cît de lung e drumul, important e ce și cum citești

DAEWOO
AUTOMOBILE ROMANIA

vă mulțumește că ați ales această carte

MARELE LANȚ AL FIINȚEI

Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling

PRELEGERILE WILLIAM JAMES
SUSȚINUTE LA UNIVERSITATEA HARVARD, 1933

de

ARTHUR O. LOVEJOY

Traducere din engleză de

DIANA DICU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Filozoful american ARTHUR O. LOVEJOY s-a născut la 10 octombrie 1873, la Berlin și a murit la 3 decembrie 1962, la Baltimore. Este cunoscut în special pentru opera sa în domeniul istoriei ideilor și al teoriei cunoașterii. Fiu al unui pastor din Boston și al unei mame de origine germană, a obținut B. A. la Universitatea Berkeley, California (1895) și M. A. la Harvard (1897), înainte de a studia la Sorbona. După ce a predat la Universitatea Stanford (1899–1901), la Universitatea Washington (1901–1907) și la Universitatea Missouri (1908–1910), Lovejoy s-a alăturat în 1910 Universității John Hopkins unde a predat timp de aproape patruzeci de ani, devenind profesor de filozofie emerit al acestei facultăți. A pus bazele unui *Journal of History Ideas* după retragerea sa din activitatea universitară în 1938.
Este autorul a numeroase lucrări, printre care *Essays in the History of Ideas* și *Revolt against Dualism.*

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ARTHUR O. LOVEJOY
THE GREAT CHAIN OF BEING
A Study of the History of an Idea
© 1936 and 1964 by the President and Fellows of Harvard College

© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

Lucrarea apare cu acordul dat de Harvard University Press.

ISBN 973-28-0706-7

Nota traducătorului

Opera cea mai cunoscută a lui Lovejoy, *Marele Lanț al Ființei. Studiu despre istoria unei idei* (1936), este o amplificare a prelegerilor pe care le-a ținut la Harvard în 1933 și urmărește istoria „principiului plenitudinii" (adică acela că tot ce e înzestrat cu autentică potențialitate capătă la un moment dat existență), începînd de la primii gînditori greci și pînă la începutul secolului al XIX-lea. Principiul plenitudinii Universului este strîns legat cu principiul continuității regnurilor și speciilor și cu principiul rațiunii suficiente, conform căruia trebuie să existe o rațiune pentru ca un lucru posibil să capete existență. Aceste principii, care au constituit supoziții de bază ale gîndirii occidentale, se sprijină în cele din urmă pe o supoziție și mai elementară, a raționalității Universului. Această carte este, în parte, și o istorie a imaginii despre Dumnezeu a diferitelor epoci. Implicit, este o carte despre două tipuri de etică și, în general, o carte ce oferă o perspectivă panoramică, dar și de detaliu asupra aventurii spiritului cugetător (în special european) de-a lungul a două milenii.

Fiind vorba aici despre treptele perfecțiunii, de la ființa cea mai simplă pînă la Ființa Supremă, în textul original se întîlnesc deseori expresii ca „mai perfect", „cel mai perfect", pe care am fost nevoită să le traduc ca atare, avînd în vedere contextul. Uneori a fost necesară crearea unor cuvinte noi ca transmundanitate (*otherworldliness*) și mundanitate (*this-worldliness*), în capitolul al II-lea, sau uniformitarism (*uniformitarianism*) și diversitarism (*diversitarianism*), în capitolul al X-lea. Deși tema lexicală a acestor cuvinte nu există în română, acestea mi s-au părut a fi cele mai bune soluții.

Îi mulțumesc pentru recomandările și ajutorul său stimatului profesor Mircea Flonta și, nu în ultimul rînd, le mulțumesc colegelor mele, profesoare la Liceul teoretic „Grigore Moisil", pentru ajutorul acordat în traducerea citatelor din latină, germană, franceză.

Notele indicate prin asterisc în subsolul paginilor îmi aparțin.

DIANA DICU

Prelegerile de filozofie și psihologie „William James" au fost instituite la Harvard în 1929 printr-o dispoziție testamentară a lui Edgar Pierce. Scopul lor este să onoreze memoria lui William James și în același timp să furnizeze prelegeri publice și informații în afara orelor de curs, prin participarea unui eminent cercetător care nu are legături permanente cu Universitatea. Prelegerile profesorului Lovejoy au constituit a doua serie a acestui program și au fost susținute în anul universitar 1932–1933.

Prefață

Titlul acestei cărți poate părea unor persoane culte ciudat, iar subiectul, nefamiliar. Totuși sintagma pe care am ales-o pentru titlu a fost multă vreme una din cele mai cunoscute în vocabularul filozofiei, al științei și poeziei reflexive occidentale; iar concepția care, în timpurile moderne, a ajuns să fie exprimată prin această sintagmă sau prin unele similare a fost una din cele mai puternice și persistente presupoziții în gîndirea occidentală. A fost de fapt, pînă acum un secol, cea mai răspîndită concepție despre alcătuirea generală a lumii, despre modelul constitutiv al Universului și, ca atare, a predeterminat în mod necesar ideile curente asupra multor altor chestiuni.

Prin urmare, adevărata ciudățenie este că istoria acestei concepții nu a fost pînă acum scrisă, iar înțelesul și implicațiile ei nu au fost analizate. Încercînd acest lucru acum, voi prezenta ceea ce, după părerea mea, ar trebui să fie, dar evident nu sînt, adevăruri istorice general știute. Dacă nu sînt, îndrăznesc să sper că această carte va ajuta ca ele să devină astfel. Multe fragmente separate din această istorie au fost înfățișate înainte, și de aceea pot fi mai mult sau mai puțin familiare. Ceea ce pare că trebuie încă relevat este relația lor cu un singur complex foarte răspîndit de idei, și prin aceasta relațiile lor reciproce. Anume faptul că folosirea sintagmei „Lanțul Ființei" ca nume descriptiv pentru Univers a fost de obicei un mod de a atribui acestui Univers trei caracteristici pregnante, specifice și foarte neobișniute, de asemenea că aceste caracteristici implicau o anumită concepție despre natura lui Dumnezeu; că această concepție a fost secole de-a rîndul asociată cu o alta, față de care se afla în opoziție latentă, o opoziție care în cele din urmă a devenit evidentă; că cea mai mare parte din gîndirea religioasă occidentală a intrat astfel în profund conflict cu sine însăși; că acestor presupoziții despre alcătuirea Universului li s-a asociat o presupoziție despre valoarea supremă, aflată de asemenea în conflict cu o altă la fel de răspîndită concepție despre bine — prima dintre ele avînd consecințe de-abia în perioada romantismului; că această idee despre valoare, împreună cu credința că Universul *este* ceea ce termenul „Lanțul Ființei" afirma că este, a furnizat principala bază pentru majoritatea încercărilor mai serioase de a rezolva problema răului și de a arăta că alcătuirea Universului este inteligibilă și rațională și că aceeași credință despre structura naturii constituie fundalul științei moderne foarte timpurii și de aceea a influențat formarea ipotezelor științifice în diverse moduri — toate acestea sînt cîteva din faptele istorice mai generale pe care am încercat să le expun și să le ilustrez cu anumite detalii. Această punere în temă poate ajuta cititorul să aprecieze dacă vreuna din temele volumului

de față este de interes pentru el și să vină în ajutorul recenzentului, deși, așa cum ar trebui să facă un autor prudent, am încercat să evit să dezvălui într-un rezumat preliminar povestea ce urmează să fie spusă.

Istoria acestui complex de idei mi-a părut că sugerează, dacă nu chiar demonstrează, anumite concluzii filozofice. Am încercat să indic aceste concluzii în „morala" ce urmează ultimei prelegeri. Îmi dau seama că ele sînt prea sumar prezentate. Tratarea lor mai amplă ar fi extins prea mult volumul cărții.

În mare parte, prelegerile au fost publicate în forma în care au fost ținute, dar libertatea acordată de Comitetul director de la Harvard University Press a făcut posibilă extinderea lor considerabilă, în principal prin adăugarea mai multor citate pentru pasajele ilustrative. Acestea din urmă le vor părea poate prea abundente unora dintre cititori. Dar, citind alte lucrări cu acest caracter, am fost adesea exasperat de găsirea unor *précis* sau parafraze acolo unde doream să întîlnesc limbajul propriu autorilor ale căror idei erau analizate. De aceea eu am dat citate din textele relevante, recurgînd însă doar la o lungime rezonabilă. Pe de altă parte, nu am încercat să includ aici întregul volum de ilustrări posibile. Cartea de față nu pretinde să fie, nici măcar aproximativ, un *corpus* al textelor în care se regăsește ideea centrală, precum și alte idei legate de ea.

Există în natura întreprinderii mele o anumită dificultate pe care sper că cititorul binevoitor o va lua în considerare. Prelegerile nu au fost gîndite pentru specialiști dintr-un singur domeniu, ci pentru un public universitar variat. Unul din scopurile esențiale ale cărții este să urmărească ideile de care se ocupă în cîteva sfere distincte ale istoriei gîndirii. În consecință, tratînd despre un anumit domeniu, a trebuit să explic unele chestiuni foarte cunoscute specialiștilor domeniului respectiv, dar eventual necunoscute în aceeași măsură celorlalți sau „cititorului de rînd".

O mare parte din ceea ce este conținut aici în Prelegerea a VII-a și cîteva propoziții din Prelegerea a X-a au fost anterior publicate în *Publications of the Modern Language Association of America*, vol. XLII, 1927.

Datorez mulțumirile mele cîtorva dintre colegii și prietenii care cu generozitate au citit în manuscris părți din carte, cunoștințele lor în anumite domenii făcîndu-i critici și sfătuitori de valoare. Pentru un astfel de ajutor le sînt îndatorat dr George Boas, dr Harold Cherniss, dr Robert L. Patterson și dr Alexander Weinstein de la Universitatea Johns Hopkins și dr Marjorie Nicolson de la Colegiul Smith. Îmi exprim față de Departamentul pentru filozofie al Universității Harvard înalta apreciere pentru onoarea și privilegiul ce mi s-au acordat de a prezenta la Harvard, cu ocazia unor prelegeri purtînd numele lui William James, cîteva roade ale anilor uceniciei mele filozofice, începînd cu momentul cînd l-am auzit pentru prima oară pe marele filozof ilustrînd în felul său incomparabil semnificația „deschiderii pragmatice a minții" și posibilitatea unor abordări noi și revigorante ale vechilor probleme ale omului.

Universitatea John Hopkins
Martie, 1936

ARTHUR O. LOVEJOY

1
Introducere: Studiul istoriei ideilor

Aceste prelegeri sînt în primul rînd o încercare de a oferi o contribuție la istoria ideilor. Pentru că termenul este adesea folosit într-un sens mai vag decît cel pe care-l gîndesc eu, înainte de a începe tratarea propriu-zisă a subiectului e necesar să prezint pe scurt domeniul, scopul și metoda tipului de demers teoretic pentru care aș rezerva folosirea acestui termen. Prin istoria ideilor înțeleg ceva care este mai specific și în același timp mai puțin restrîns decît istoria filozofiei. Ea se diferențiază în primul rînd prin caracterul elementelor pe care le folosește. Deși în mare studiază același material ca și celelalte ramuri ale istoriei gîndirii și e dependentă în mare măsură de travaliul lor anterior, ea divide acel material într-un fel special, asociază părțile în grupări și relații noi, privește acel material prin prisma unui scop diferit. Se poate spune, deși comparația poate fi greșit înțeleasă, că metoda inițială a istoriei ideilor este oarecum analoagă aceleia a chimiei analitice. De exemplu, în domeniul istoriei doctrinelor filozofice ea decupează sistemele individuale bine definite și, avînd în vedere scopurile sale specifice, le analizează în elementele lor componente, în ceea ce putem numi *idei-unități* (*unit-ideas*). Întregul corp doctrinar al oricărui filozof sau al oricărei școli este aproape întotdeauna un agregat complex și eterogen — și adesea într-un fel pe care nici filozoful însuși nu-l bănuiește. Nu este vorba numai de un compus oarecare, ci de un compus instabil, deși în toate epocile fiecare nou filozof uită de obicei acest adevăr trist. Căutarea ideilor-unități într-un astfel de compus ne face, cred, să vedem mai clar faptul că cele mai multe sisteme filozofice sînt originale și distincte mai ales prin structură decît prin elementele componente. Cînd studentul trece în revistă vasta înșiruire de argumente și opinii care umple manualele noastre de istorie a filozofiei, probabil că e uimit de multiplicitatea și aparenta diversitate a chestiunilor prezentate. Chiar dacă varietatea materialului este simplificată oarecum cu ajutorul clasificărilor convenționale și în mare măsură eronate ale filozofilor în școli sau *isme*, el totuși apare ca extrem de variat și complicat. Fiecare epocă pare că dezvoltă noi specii de raționamente și concluzii pentru aceleași vechi probleme. Dar adevărul este că numărul de idei filozofice și motive dialectice distincte este — așa cum se spune și despre numărul glumelor într-adevăr originale — în mod decisiv

limitat, deși, fără îndoială, ideile primare sînt considerabil mai numeroase decît glumele primare. Aparenta noutate a multor sisteme se datorează doar folosirii și aranjării vechilor elemente care le compun. Cînd ne vom da seama de acest lucru, istoria ca întreg va părea un lucru mult mai simplu. Nu intenționez să susțin, firește, că nu apar din cînd în cînd în istoria ideilor concepții esențial noi, probleme noi și moduri noi de a raționa asupra lor. Dar astfel de sporuri de absolută noutate îmi par mult mai rare decît se crede în general. Este adevărat că, întocmai cum compușii chimici diferă în calitățile lor sensibile de elementele ce îi compun, tot astfel elementele doctrinelor filozofice, în diferite combinații logice, nu sînt întotdeauna recunoscute imediat. Înaintea analizei, chiar și același complex de idei poate părea să nu fie același în expresiile sale diferite, din cauza diversității temperamentelor filozofilor și, prin urmare, a accentului diferit pus pe anumite părți ale sistemului, sau din cauză că se ajunge la concluzii diferite pornind de la premise parțial identice. Istoricul ideilor individuale va căuta să pătrundă pînă la elementele logice sau pseudologice comune din spatele deosebirilor de suprafață.

Aceste elemente nu corespund întotdeauna sau de obicei cu termenii prin care ne-am obișnuit să desemnăm marile concepții ale omenirii. Unii au încercat să scrie istorii ale ideii de Dumnezeu și este bine ca asemenea istorii să fie scrise. Dar ideea de Dumnezeu nu este o idee-unitate. Prin aceasta nu înțeleg doar truismul că oameni diferiți folosesc acest nume pentru a desemna ființe supranaturale total diferite și incompatibile, ci doresc să spun că în *oricare* din aceste credințe poți descoperi de obicei unul sau mai multe lucruri, mai elementare și mai semnificative decît credința însăși. Este adevărat că Dumnezeul lui Aristotel nu avea aproape nimic în comun cu Dumnezeul Predicii de pe Munte — deși, printr-unul din cele mai ciudate și importante paradoxuri din istoria Occidentului, teologia filozofică a creștinătății i-a identificat și a considerat imitarea lor scopul ultim al omului. Dar este, de asemenea, adevărat că doctrina lui Aristotel despre ființa căreia i-a dat cel mai înalt nume pe care-l cunoștea a fost doar una din consecințele unui anume mod mai general de a gîndi, o specie de dialectică (despre care voi vorbi mai tîrziu) care nu îi era specifică doar lui, ci era o dialectică foarte caracteristică grecilor și aproape total străină anticei gîndiri iudaice, un mod de gîndire care și-a manifestat influența în etică și estetică și uneori chiar în astronomie și în teologie. Istoricul ideilor va aplica metoda sa de cercetare tocmai acestei idei primare, în același timp fundamentală și mai variat operativă. Ceea ce îl interesează în special sînt factorii dinamici, ideile care produc efecte în istoria gîndirii. O doctrină formulată este cîteodată un lucru relativ inert. Concluzia la care s-a ajuns printr-un proces de gîndire este adeseori punctul final al procesului de gîndire respectiv. Poate că factorul mai

semnificativ în această chestiune nu este dogma pe care o proclamă anumiți gînditori — fie ea simplă sau multiplă în semnificații —, ci motivele sau rațiunile care l-au condus la aceasta. Iar motivele și rațiunile parțial identice pot contribui la producerea unor concluzii foarte diverse, și aceleași concluzii independente pot fi generate, în epoci diferite și în minți diferite, de motive logice — sau de alt fel — total distincte.

Nu e poate superfluu să remarc, de asemenea, că doctrinele sau tendințele denumite cu nume familiare ce se termină în *-ism* nu sînt de obicei unități de felul celor pe care istoricul ideilor caută să le deosebească. Ele constituie mai degrabă compușii la care metoda lui de analiză trebuie aplicată. Idealismul, romantismul, raționalismul, transcendentalismul, pragmatismul, toți acești termeni dificili și generatori de confuzie pe care am dori să-i vedem excluși din vocabularul filozofului cît și al istoricului sînt nume de complexe, nu de unități, și anume de complexe în două sensuri. De obicei ele reprezintă nu o singură doctrină, ci mai multe doctrine deseori antagonice susținute de diverși indivizi sau de diverse grupuri la a căror viziune s-au aplicat aceste etichete fie de către ei înșiși, fie prin terminologia tradițională a istoricilor. Și fiecare din aceste doctrine, la rîndul ei, poate fi analizată în elemente mai simple, deseori foarte ciudat combinate și derivate dintr-o varietate de motive și de influențe istorice diferite unele de altele. Termenul „creștinism", de exemplu, nu este numele nici unei unități de tipul celei pe care o caută istoricul ideilor. Nu mă refer doar la faptul bine cunoscut că oamenii care au afirmat că sînt creștini au susținut, de-a lungul istoriei, tot felul de credințe diferite și chiar opuse, dîndu-le același nume, ci și la faptul că toate aceste persoane și secte au susținut, de obicei sub acel nume, o foarte variată colecție de idei, a căror combinare într-un conglomerat avînd un nume și considerat a fi o unitate distinctă a fost rezultatul unor procese istorice foarte complicate și stranii. Este desigur binevenit și necesar ca istoricii ecleziaști să scrie cărți despre istoria creștinismului. Dar, făcînd aceasta, ei scriu despre o serie de fapte care, luate în ansamblu, nu au aproape nimic în comun decît numele; regiunea geografică în care au apărut; venerarea unei anumite persoane, a cărei natură și învățătură au fost de altfel diferit apreciate, astfel încît și aici unitatea este doar numele; de asemenea, identitatea unei părți a antecedentelor lor istorice, a anumitor cauze și influențe care, divers combinate cu alte cauze, au făcut fiecare din aceste sisteme de credință să fie ceea ce este. În întreaga serie de credințe și mișcări ce poartă același nume și în fiecare din ele luate separat trebuie să trecem dincolo de aparența unității și identității, să spargem învelișul care le ține strîns, dacă vrem să vedem adevăratele unități, adevăratele idei operante care sînt prezente în fiecare caz.

Aceste largi mișcări și tendințe, aceste „isme" cum sînt denumite convențional nu sînt de regulă adevărate obiecte de interes ale istoricului

ideilor, ele sînt doar materialele inițiale. Prin urmare, de ce natură sînt elementele, acele unități primare și persistente sau dinamic recurente ale istoriei gîndirii? Ele sînt destul de eterogene; nu voi încerca o definiție riguroasă, ci doar voi menționa cîteva din tipurile principale.

1. În primul rînd există *presupoziții* implicite sau parțial explicite, sau *deprinderi mentale* mai mult sau mai puțin *inconștiente*, ce operează în gîndirea unui individ sau a unei generații. E vorba despre credințele care sînt într-atît o chestiune de deprindere, încît mai degrabă sînt presupuse tacit decît exprimate formal sau susținute, sînt felurile de a gîndi care par atît de naturale și inevitabile încît nu sînt analizate cu rigoarea unei conștiințe de sine logice și care sînt deseori decisive pentru doctrina unui filozof, și chiar mai mult, pentru tendințele intelectuale ale unei epoci. Acești factori impliciți pot fi de naturi diferite. Unul dintre ei este o predispoziție de a gîndi în termenii anumitor categorii sau prin anumite tipuri de imagini. Există, de exemplu, o foarte importantă deosebire între *esprits simplistes* (noi nu avem un termen englez pentru aceasta) — minți care de obicei tind să presupună că se pot găsi soluții simple pentru problemele cu care se confruntă, pe de o parte, iar pe de altă parte minți care sînt sensibile la complexitatea generală a lucrurilor, în cazul extrem naturile hamletiene, care sînt oprimate și îngrozite de multiplicitatea considerațiilor probabil pertinente ce se pot face pentru orice situație cu care se confruntă și de faptul că aceste considerații sînt legate una de alta. Reprezentanții Iluminismului secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea au fost explicit caracterizați prin presupoziția simplității. Deși au existat numeroase excepții, deși au existat multe idei în acele vremuri care demonstrau contrariul, a fost totuși în mare un timp al acelor *esprits simplistes*, iar acest fapt a avut cele mai importante consecințe practice. Prezumția simplității a fost, e adevărat, combinată, în gîndirea unor reprezentanți, cu un anume simț al complexității Universului și prin urmare o neîncredere în puterea de înțelegere a omului, care poate părea la început în contradicție cu această simplitate, dar care în realitate nu a fost așa. Scriitorul tipic din secolul al XVIII-lea era suficient de conștient că Universul ca întreg este din punct de vedere fizic extrem de întins și complex. Unul din exemplele favorite de retorică reflexivă ale acelei perioade este avertismentul lui Pope împotriva trufiei intelectului:

> He who through vast immensity can pierce,
> See worlds on worlds compose one universe,
> Observe how system into system runs,
> What other planets circle other suns,
> What vary'd being peoples every star,
> May tell why Heaven has made us as we are.
> But of this frame, the bearing and the ties,
> The strong connections, nice dependencies,

Gradations just, has thy pervading soul,
Look'd thro? Or can a part contain the whole?*

Acest fel de a gîndi se găsește din abundență în filozofia epocii. Această poză a modestiei intelectuale a fost o caracteristică aproape universal prevalentă a acelei epoci, pe care Locke, poate mai mult decît oricare altul, a făcut-o cunoscută. Omul trebuie să devină conștient de limitele capacităților sale mintale, trebuie să fie mulțumit cu acea „înțelegere relativă și practică", singurul organ al cunoașterii pe care îl posedă. „Oamenii", spune Locke într-un pasaj cunoscut, „pot găsi destule lucruri cu care să-și ocupe mintea și să-și întrebuințeze mîinile în chip variat, cu plăcere și mulțumire, dacă nu vor să se împotrivească cu semeție propriei lor naturi și să lepede darurile de care mîinile lor sînt pline, numai din pricină că nu sînt în stare să îmbrățișeze totul." Nu trebuie „să lăsăm slobode gîndurile noastre pe vastul ocean al existenței, ca și cînd acea nemărginită întindere ar fi domeniul firesc și neîndoielnic al intelectului nostru, ca și cînd în cîmpul ei nu ar exista nimic care să rămînă în afara soluțiilor sale sau care să scape puterii sale de înțelegere... Noi nu prea avem motiv să ne plîngem de îngustimea minții noastre dacă vom voi să o întrebuințăm numai la ceea ce ne poate fi de folos. căci pentru aceasta ea este foarte încăpătoare... Un servitor leneș și neascultător care nu ar vrea să-și vadă de munca lui la lumina lumînării nu ar putea invoca drept scuză faptul că i-a lipsit lumina soarelui. Lumînarea care pîlpîie în noi ne luminează îndeajuns pentru toate treburile noastre. Descoperirile pe care le facem cu ajutorul ei ar trebui să ne mulțumească și noi vom folosi just intelectul nostru atunci cînd vom examina lucrurile în chipul și în măsura în care ele sînt potrivite facultăților noastre."**

Dar deși această cuvenită difidență, această ostentativă modestie în recunoașterea disproporției dintre intelectul uman și Univers a fost moda intelectuală dominantă într-o mare parte a secolului al XVIII-lea, ea a fost în mod frecvent însoțită de o prezumție exaltată privind simplitatea adevărurilor care *sînt* necesare și la îndemîna omului, de o încredere în posibilitatea unor „metode sumare și ușoare", nu numai în cazul deiștilor, ci în toate chestiunile de interes uman în acea epocă. „Simplitate, cea mai nobilă podoabă a adevărului", scria John Toland, edificator; și se poate vedea că

---

* Cel care poate prin vasta imensitate să pătrundă, / Să vadă lumi după lumi alcătuind un Univers, / Să observe cum sistemele se-mbină, / Cum alte planete se rotesc în jurul altor sori, / Cum alte ființe populează fiecare stea / Acela ar putea să spună de ce ne-a făcut Cerul așa cum sîntem. / Dar a pătruns oare sufletul tău, / Alcătuirea acestor lucruri, sensul și legăturile lor, / Puternicele conexiuni, subordonările subtile, / Gradațiile juste? Poate o parte să conțină-ntregul?

** John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Ed. Științifică, București, 1961, vol. I, pp. 15–17 (trad. Armand Roșu și Teodor Voiculescu).

pentru el, ca și pentru mulți contemporani ai săi avînd aceeași predispoziție, simplitatea nu era de fapt doar un ornament exterior, ci aproape un atribut necesar al oricărei concepții sau doctrine pe care ei doreau s-o accepte ca adevărată sau pe care doreau s-o cerceteze.

Cînd, în celebrele sale versuri, Pope pleda contemporanilor săi:

> Know then thyself! Presume not God to scan!
> The proper study of mankind is man,*

el dorea să spună că problemele teologiei și metafizicii speculative sînt prea vaste pentru gîndirea umană. Dar el dorea să le transmită contemporanilor și că omul e o entitate destul de simplă, a cărei natură putea fi înțeleasă cu ajutorul puterilor intelectuale simple și deci limitate cu care era înzestrat omul. Presupunînd că natura umană e un lucru simplu, Iluminismul a considerat că și problemele politice și sociale sînt simple și de aceea ușor de soluționat. Să eliberăm mintea umană de cîteva erori vechi, să eliminăm din credințele sale complicațiile artificiale ale sistemelor metafizice și ale dogmelor teologice, să redăm relațiilor sociale ceva din simplitatea stării naturale — și atunci capacitățile naturale ale minții se vor realiza, se presupunea, și omenirea va trăi fericită în veci. Cele două tendințe pe care le-am menționat, pe scurt, pot fi urmărite în rădăcina lor comună. Limitarea activităților de interes pentru om și chiar a întinderii imaginației sale era în sine manifestarea unei preferințe pentru scheme simple de idei. Afișarea modestiei intelectuale era în parte expresia unei aversiuni față de incomprehensibil, implicit și misterios. Pe de altă parte, cînd trecem la perioada romantică, găsim că ceea ce e simplu e privit cu suspiciune și chiar dispreț, iar ceea ce Friedrich Schlegel numea *eine romantische Verwirrung*** e calitatea cea mai apreciată în temperamente, poezii și în universuri.

2. Aceste presupoziții endemice, aceste deprinderi intelectuale sînt deseori așa de generale și așa de vagi, încît este posibil ca ele să influențeze reflecțiile omului în aproape orice subiect. Idei de un tip asemănător cu acestea pot fi numite motive dialectice. Cu alte cuvinte, putem să considerăm că mare parte din gîndirea unui individ, a unei școli sau chiar a unei generații e dominată și determinată de un mod sau altul de a raționa, de un truc logic, o supoziție metodologică, iar acestea, dacă ar fi explicitate, ar deveni o judecată foarte importantă și poate foarte discutabilă a logicii și metafizicii. Un motiv care reapare constant este, de exemplu, motivul nominalist, tendință aproape instinctivă la unii oameni de a reduce înțelesul tuturor noțiunilor generale la o enumerare de lucruri concrete și sensibile ce se

---

* „Cunoaște-te pe tine însuți! Nu îndrăzni să cercetezi pe Domnul! / Studiul potrivit omenirii este omul."

** O încîlceală romantică.

subsumează acelor noțiuni. Acest lucru se constată în domenii destul de îndepărtate de filozofia propriu-zisă, iar în filozofie apare ca determinant în multe alte doctrine în afară de cele etichetate ca nominalism. Mare parte din pragmatismul lui William James stă mărturie pentru influența pe care a avut-o asupra lui acest mod de gîndire, în timp ce în pragmatismul lui Dewey el joacă, în opinia mea, un rol mult mai mic. Din nou, există motivul organismului sau al „florii din zidul crăpat", obiceiul de a presupune că, atunci cînd avem un complex de idei de un fel sau altul, nici un element din acel complex nu poate fi înțeles sau nu poate fi ceea ce este în afara relațiilor sale cu toate celelalte componente ale sistemului căruia îi aparține. Acest motiv poate fi găsit în felul de a gîndi al oamenilor chiar în chestiuni nefilozofice. În același timp, el poate fi găsit în alte sisteme filozofice decît acelea care fac o dogmă din caracterul esențial al relațiilor.

3. Un alt tip de factori în istoria ideilor poate fi considerată sensibilitatea la diverse moduri de patos metafizic. Acest factor determinant în stabilirea modelelor filozofice și a tendințelor speculative a fost atît de puțin luat în considerare, încît nu găsesc nici un nume deja consacrat pentru acesta și sînt constrîns să inventez unul care nu este poate pe deplin clar. „Patosul metafizic" este prezent în orice descriere a naturii lucrurilor, în orice caracterizare a lumii căreia îi aparține, în termeni care, ca și cuvintele unui poem, trezesc, prin asociațiile lor și printr-o anumită empatie pe care o generează, o dispoziție sau un ton al sentimentului înrudite în spirit la filozof sau la cititorul său. Pentru mulți oameni, și cred că pentru majoritatea nespecialiștilor, citirea unei cărți filozofice nu este altceva decît o formă de experiență estetică, chiar și în cazul scrierilor care par lipsite de orice farmec estetic perceptibil. Mari reverberații emoționale de un fel sau altul sînt stîrnite în cititor fără intervenția vreunei imagistici. În privința patosului metafizic, există multe feluri, și oamenii diferă prin gradul lor de sensibilitate față de fiecare dintre acestea. Este, în primul rînd, patosul completei obscurități, frumusețea incomprehensibilului care mă tem că i-a fixat pe mulți filozofi în conștiința publicului, deși ei nu urmăreau acest efect. Expresia *omne ignotum pro mirifico** explică în mod concis o parte din voga unor filozofi, inclusiv a cîtorva foarte populari și în zilele noastre. Cititorul nu știe exact ce vor ei să spună, dar cu atît mai mult acești filozofi au un aer sublim. Un sentiment plăcut de teamă și exaltare îl copleșește în timp ce contemplă gînduri de o profunzime atît de incomensurabilă, profunzimea lor fiind evidentă prin faptul că nu le poate înțelege întru totul. Înrudit cu acesta este patosul ezoteric. Cît de incitant e sentimentul inițierii în mistere ascunse! Și cu ce efect au reușit anumiți filozofi, în special Schelling și Hegel acum un secol, Bergson în generația noastră, să satisfacă profunda dorință a omului pentru această experiență, prezentînd viziunea centrală a

* Tot ce e necunoscut trece drept uimitor.

filozofiei lor ca pe un lucru ce poate fi înțeles, nu prin înaintarea treptată a raționamentului ghidat de logica aflată la îndemîna oricui, ci printr-un salt brusc pe un plan al intuiției, total diferit în principiu de cel al simplei înțelegeri. Unii discipoli ai lui H. Bergson explică admirabil locul pe care patosul pentru ezoteric îl are în această filozofie sau în reacția la această filozofie. M. Rageot, de exemplu, declară că cineva nu poate dobîndi acea *intuition philosophique* care e secretul noii învățături decît dacă se naște a doua oară într-un anumit sens. Iar M. Le Roy scrie: „Un văl interpus între realitate și noi înșine, care cade deodată, ca risipirea unei vrăji, și ne dezvăluie adîncimi de lumină pînă atunci neimaginate în care ni se revelează realitatea însăși pentru prima dată; acesta este sentimentul pe care îl încearcă la fiecare pagină și cu unică intensitate cititorul dlui Bergson!"

Aceste două feluri de patos țin totuși nu atît de însușirile pe care o anumită filozofie le atribuie Universului, cît de însușirile pe care și le atribuie sieși sau pe care adepții săi i-o atribuie. De aceea ar trebui date cîteva exemple de patos metafizic în sens mai strict. O importantă varietate este patosul eternității, plăcerea estetică pe care ne-o dă simpla idee a imortalității. Marii poeți filozofi știu bine cum să îl evoce. În literatura engleză este ilustrat de acele cunoscute versuri din *Adonais*-ul lui Shelley, a căror magie am simțit-o cu toții odată:

> The One remains, the many change and pass,
> Heaven's light forever shines, earth's shadows fly...*

Nu este de la sine evident că faptul de a rămîne pentru totdeauna neschimbat ar trebui privit ca o valoare în sine. Totuși prin asociațiile și imaginile vagi pe care le trezește simpla idee a imuabilului — cel puțin prin sentimentul de tihnă pe care a sa *innere Nachahmung* ** ni-l induce în clipele de oboseală — o filozofie care ne spune că în inima lucrurilor există o realitate imuabilă și lipsită de orice umbră de schimbare va găsi cu siguranță rezonanță în natura noastră emoțională, cel puțin în anumite faze ale experienței noastre individuale sau colective. Versurile lui Shelley ilustrează și un alt fel de patos metafizic, deseori asociat cu acela al eternului, patosul monistic sau panteistic. E un lucru destul de ciudat, remarca odată William James, satisfacția pe care o încearcă mulți oameni cînd spun Toate sînt Unul. Ce este mai frumos și mai venerabil în numeralul *unu* decît în orice alt număr? Dar din punct de vedere psihologic forța patosului monistic este într-o anume măsură inteligibilă cînd ne gîndim la natura reacțiilor implicite pe care le produce discuția despre Unul. Ea stîrnește, de

---

* Unul rămîne, restul se schimbă și trece,
Lumina cerului strălucește veșnic, umbrele pămîntene dispar...

** Imitație interioară.

exemplu, un binevenit sentiment de libertate, care e determinat de triumful asupra problematicelor disjuncții și separații dintre lucruri, sau de absolvirea de ele. A recunoaște că lucruri pe care înainte le separam în mintea noastră sînt într-un fel același lucru, aceasta este, în sine, o experiență plăcută a ființelor umane. (Vă amintiți desigur de eseul lui James *On Some Hegelisms* și de cartea lui B. P. Blood *The Anaesthetic Revelation.*) Deci, cînd o filozofie monistă declară sau sugerează că unul este în sine o parte a Unului universal, se declanșează un întreg complex de răspunsuri emoționale puțin cunoscute. Dizolvarea simțului adesea apăsător al personalității proprii, care se realizează în diverse feluri (de exemplu în așa-numitul spirit de turmă) poate fi obținută cu un efect foarte puternic și printr-o simplă teoremă metafizică. Sonetul lui Santayana care începe astfel: „I would I might forget that I am I"* exprimă aproape perfect felul în care individualitatea conștientă, ca atare, devine o povară. Filozofiile moniste ne dau cîteodată tocmai această eliberare a imaginației noastre de sentimentul de a fi un eu limitat, particular. Distinct de patosul monistic e cel voluntarist, deși Fichte și alții au încercat să le unifice. Acesta este răspunsul naturii noastre active, voliționale, al sîngelui nostru care devine năvalnic chiar la sentimentul că noi sîntem consubstanțiali cu universul. Acesta nu are nimic în comun cu filozofia ca știință, ci este în strînsă legătură cu filozofia ca factor istoric, pentru că filozofia nu ca știință a avut o influență importantă în istorie. Sînt convins că sensibilitatea la diferite tipuri de patos metafizic joacă un rol foarte important atît în formarea sistemelor filozofice, orientînd în mod subtil logica multor filozofi și determinînd parțial voga și influența diferitelor filozofii asupra grupurilor sau generațiilor. Sarcina delicată de a descoperi aceste variate predispoziții și de a arăta cum contribuie ele la a modela un sistem sau la a da plauzibilitate și răspîndire unei idei — aceasta este o parte a muncii unui istoric al ideilor.

4. O altă preocupare a sa, dacă dorește să recunoască factorii eficienți autentici într-o mai amplă mișcare de gîndire, este o cercetare care ar putea fi numită semantica filozofică, un studiu al cuvintelor și expresiilor sacre ale unei perioade sau mișcări, în vederea unei clarificări a ambiguităților lor, a înșiruirii nuanțelor lor de sens și a unei examinări a felului în care asociații complexe de idei ce răsar din aceste ambiguități au influențat dezvoltarea doctrinelor sau au accelerat transformarea insesizabilă a unui mod de a gîndi în altul, poate chiar opus. În mare parte, ambiguitățile sînt cauza ce face ca simple cuvinte să acționeze independent, ca adevărate forțe în istorie. Un termen ori o sintagmă, ori o formulă care capătă răspîndire sau sînt acceptate din cauză că unul din sensurile lor sau din gîndurile pe care le sugerează este înrudit cu credințele predominante, standardele valorice,

* Aș vrea să pot uita că eu sînt eu.

gusturile unei anumite epoci, pot ajuta să schimbe aceste credințe, standarde și gusturi prin alte sensuri ori implicații sugerate, care nu sînt distinse clar de către cei care le folosesc și care devin treptat elementele predominante ale semnificației lor. Cuvîntul „natură" — aproape nu mai e nevoie să spun — este cel mai deosebit exemplu de acest fel și cel mai pregnant subiect pentru investigațiile semanticii filozofice.

5. Tipul de „idee" cu care ne vom ocupa este totuși mai precis și mai explicit și de aceea mai ușor de izolat și identificat cu siguranță decît acelea despre care am vorbit aici. El constă dintr-o singură judecată sau un singur principiu specific, expres enunțat de către cei mai influenți dintre filozofii europeni timpurii, împreună cu alte judecăți care sînt, sau s-a crezut că sînt, corolarele lui. Această judecată esențială era, cum vom vedea, o încercare de răspuns la o întrebare filozofică pe care în mod natural omul și-a pus-o și pe care era inevitabil ca spiritul cugetător să și-o pună mai devreme sau mai tîrziu. S-a dovedit că această judecată sau acest principiu avea o logică afinitate naturală cu alte principii, la început avansate în cursul reflecției asupra unor întrebări diferite și care ulterior s-au contopit cu ea. Caracterul acestui tip de idei și al proceselor care compun istoria lor nu mai trebuie descris în continuare în termeni generali, de vreme ce tot ceea ce urmează îl va ilustra.

În al doilea rînd, după ce istoricul a delimitat astfel o idee-unitate, el va încerca să o urmărească prin mai multe și în cele din urmă prin toate domeniile istoriei în care figurează într-un grad important, fie că aceste domenii se numesc filozofie, știință, literatură, artă, religie sau politică. Postulatul unui asemenea studiu este că influența unei anumite concepții, a unei presupoziții explicite ori tacite, a unui tip de predispoziție mentală sau a unei teze, sau a unui argument specific trebuie, dacă e să le înțelegem pe deplin natura și rolul lor istoric, umărită în conexiunea sa prin toate fazele vieții reflexive a oamenilor la care această influență s-a manifestat sau prin atîtea faze cîte îi permit resursele unui istoric. Acest studiu vine din credința că *există* mai multe lucruri comune acestor domenii decît se recunoaște în mod obișnuit, că aceeași idee apare, uneori considerabil deghizată, în cele mai variate domenii ale lumii intelectuale. Arta de a schița grădini englezești de exemplu pare un subiect destul de îndepărtat de filozofie. Totuși, cel puțin într-un punct, această artă devine parte a unei adevărate istorii filozofice a gîndirii moderne. Voga așa-numitelor „grădini englezești", care s-a răspîndit atît de rapid în Franța și Germania după 1730, a fost, după cum au arătat Mornet și alții, începutul modest, dar cu consecințe nebănuite, al romantismului, sau al unui anume romantism. Această modă a grădinilor englezești, în parte reacția la supradoza de artificial a grădinilor secolului al XVIII-lea, a apărut în contextul unui entuziasm general pentru stilul englezesc, pe care Voltaire, Prévost, Diderot și *jurnaliștii* hughenoți

din Olanda îl introduseseră. Dar această schimbare de gust în arta grădinilor avea să fie începutul — și cu siguranță nu spun *cauza*, ci prevestirea și una din cauzele secundare — ale unei schimbări de gust în toate artele și, într-adevăr, ale unei schimbări de gust în construirea universurilor. În unul din aspectele sale, acel lucru polimorf numit romantism poate fi descris ca o convingere că lumea este un *englischer Garten* la o scară mare. Dumnezeul secolului al XVII-lea, ca și grădinarii Săi, era un geometru. Dumnezeul romantismului era unul în al cărui univers lucrurile creșteau în voia lor, fără a fi ajutate, în toată diversitatea bogată a formelor lor naturale. Preferința pentru neregularitate, aversiunea față de ceea ce e total intelectualizat, tînjirea după *échappées* în depărtări încețoșate — toate acestea, care în cele din urmă aveau să invadeze viața intelectuală a Europei în toate aspectele sale, și-au făcut prima apariție modernă la o scară amplificată, la începutul secolului al XVIII-lea, în forma noii mode a grădinilor de recreare; și nu este imposibil să urmărim fazele succesive ale creșterii și difuziunii lor.[1]

În timp ce istoria ideilor — în măsura în care se poate vorbi despre ea la timpul prezent și modul indicativ — este astfel o încercare de sinteză istorică, aceasta nu înseamnă că ea este un simplu conglomerat, cu atît mai puțin că aspiră la o cuprinzătoare unificare a altor discipline istorice. Ea se ocupă doar de un anumit grup de factori istorici și de aceștia doar în măsura în care putem vedea cum funcționează ei în ceea ce sînt considerate domenii separate ale lumii intelectuale; istoria ideilor se interesează în special de procesele prin care se transmit influențe dintr-un domeniu în altul. Chiar și realizarea parțială a unui astfel de program cred că ar contribui substanțial la realizarea unui fundal unic pentru multe fapte acum considerate izolat și, prin urmare, puțin înțelese. Acest stadiu ar crea porți în zidurile care, în cursul unui efort de altfel meritoriu, obținut prin specializarea și diviziunea muncii, au fost înălțate în universitățile noastre între departamente a căror muncă ar trebui să fie constant corelată. Mă gîndesc în special la catedrele de filozofie și de literaturi moderne. Majoritatea profesorilor de literatură ar recunoaște destul de repede că ea trebuie *studiată* — nu numai gustată — în principal pentru conținutul de idei și că interesul de care se bucură istoria literaturii constă, în mare, în faptul că este o consemnare a mișcării ideilor — a ideilor care au afectat imaginația, emoțiile și comportarea oamenilor. Iar ideile prezente în literatura reflexivă sînt, desigur, în mare parte idei filozofice diluate sau, ca să folosesc altă figură de stil, plante crescute din semințele aruncate de mari sisteme filozofice care, în sine, poate au încetat să existe. Dar, dintr-o lipsă de instruire adecvată în filozofie, studenții sau chiar erudiții istorici ai literaturii deseori nu au recunoscut o astfel de idee cînd au întîlnit-o, nu au recunoscut, cel puțin, ascendența ei istorică, influențele și implicațiile logice, celelalte manifestări ale sale în gîndirea umană. Din fericire, această stare de lucruri se află într-o schimbare rapidă în zilele noastre. Pe de altă parte, aceia care cercetează sau predau istoria filozofiei

se interesează cîteodată foarte puțin de o idee care nu poartă veșmînt filozofic și sînt înclinați să desconsidere influența sa ulterioară în mințile nefilozofice. Dar istoricul ideilor, deși cel mai adesea caută apariția unei concepții sau presupoziții într-un sistem filozofic sau religios, ori într-o teorie științifică, va căuta cele mai semnificative manifestări ale sale în artă și, mai presus de toate, în literatură. Pentru că, așa cum a spus Whitehead, „literatura este aceea în care își găsește expresia viziunea concretă a umanității. Prin urmare trebuie să cercetăm literatura, în special formele ei mai concrete, dacă sperăm să descoperim gîndurile neexprimate ale unei generații"[2]. Și cred, deși nu este timp pentru a susține această opinie, că doar prin distingerea și analizarea mai cu seamă a ideilor majore care apar în repetate rînduri și prin observarea fiecăreia dintre ele ca unitate recurentă în multe contexte, poate fi pus în lumină substratul filozofic al literaturii.

În al treilea rînd: Alături de studiul literaturii comparate, istoria ideilor exprimă un protest împotriva consecințelor ce au ieșit deseori din împărțirea convențională a studiilor literare și a altor studii istorice pe naționalități și limbi. Există motive întemeiate și evidente pentru ca istoria instituțiilor și mișcărilor politice, de vreme ce oricum trebuie împărțită în unități mai mici, să fie divizată pe criterii naționale. Totuși chiar și aceste ramuri ale cercetării istorice au cîștigat mult, în timpurile recente, în ceea ce privește exactitatea și fecunditatea, printr-o conștiință mai vie a necesității investigării evenimentelor, tendințelor sau strategiilor politice dintr-o țară, pentru a înțelege cauzele reale ale multor evenimente, tendințe sau strategii politice în alta. Este departe de a fi evident că în studiul istoriei literaturii, ca să nu mai vorbim și de acela al filozofiei, în care această practică a fost abandonată, împărțirea pe criteriul limbilor este cel mai bun mod de a admite necesitatea specializării. Actuala divizare este în parte un accident istoric, o relicvă a timpului cînd cei mai buni profesori de literaturi străine erau în primul rînd buni cunoscători ai limbii. Dar de îndată ce studiul istoric al literaturii va fi conceput ca o amănunțită cercetare a oricărui proces cauzal, chiar și a aceluia bine cunoscut al migrării poveștilor, el va trebui inevitabil să nu ia în considerare delimitările naționale și lingvistice; pentru că nimic nu e mai sigur decît faptul că o mare parte din aceste procese nu ține seama de aceste delimitări. Prin urmare, dacă funcția profesorilor sau instruirea studenților avansați trebuie să fie determinate de afinitatea anumitor minți pentru anumite proiecte sau anumite moduri de gîndire, este cel puțin de discutat dacă, în loc de profesori de literatură engleză, franceză sau germană, nu ar fi mai bine să avem profesori de Renaștere, Ev Mediu tîrziu, Iluminism sau romantism etc. Pentru că neîndoielnic englezul, francezul sau italianul cultivat de la sfîrșitul secolului al XVI-lea aveau mai multe în comun în privința ideilor fundamentale, a gustului, a temperamentului moral decît ar avea în comun un englez de atunci cu unul de pe la 1730, de

pe la 1830 sau 1930; la fel, un american obișnuit de pe coasta de Est are mai multe în comun cu un englez din aceeași perioadă, să zicem 1930, decît un colonist din 1630 și urmașii săi din zilele noastre. Dacă prin urmare i se cere istoricului o capacitate specială de înțelegere a subiectului cu care se ocupă, atunci ar fi mai potrivită o împărțire a acestor studii pe perioade sau grupuri în interiorul perioadelor decît o divizare pe țări, rase sau limbi. Nu sprijin în mod serios o reorganizare a catedrelor umaniste din universități; sînt obstacole serioase în această privință. Dar aceste dificultăți nu reflectă niște delimitări reale între faptele studiate, cu atît mai puțin cu cît faptele țin de istoria categoriilor fundamentale, a credințelor, gusturilor, a modelor intelectuale. Cum a spus Friedrich Schegel cu mult timp în urmă: „Wenn die regionellen Theile der modernen Poesie, aus ihrem Zusammenhang gerissen, und als einzelne für sich bestehende Ganze betrachtet werden, so sind sie unerklärlich. Sie bekommen erst durch einander Haltung und Bedeutung." [3*]

În al patrulea rînd: O altă caracteristică a studiului istoriei ideilor, așa cum doresc eu s-o definesc, este aceea că se ocupă mai ales cu manifestările unor idei-unități specifice în gîndirea colectivă a unor largi grupuri de persoane și nu doar în doctrinele și opiniile unui mic grup de gînditori profunzi sau scriitori eminenți. Istoria ideilor corectează efectele acelui tip de factori pe care — în termenii bacteriologului — i-a izolat în cadrul credințelor, prejudecăților, culturilor, gusturilor, aspirațiilor curente în rîndul claselor educate de-a lungul, poate, a unei întregi generații, sau a mai multor generații. Istoria ideilor este, pe scurt, interesată cel mai mult de idei care au o largă difuziune, care se integrează în ansamblul multor minți. Tocmai această caracteristică a studiului istoric al ideilor deseori nedumerește studenții care cercetează literaturile contemporane în universitățile noastre, chiar și pe cei mai avansați. Unii dintre ei, cel puțin așa îmi spun colegii din acele catedre, au o reacție de respingere cînd li se cere să studieze un scriitor a cărui operă, *ca* literatură, este acum moartă sau în cel mai bun caz aproape lipsită de valoare din punctul de vedere al standardelor estetice și intelectuale prezente. De ce să nu ne rezumăm la capodopere, exclamă acești studenți, sau cel puțin la acestea *plus* clasicii minori, la lucruri care pot fi încă citite cu plăcere sau cu sentimentul că sînt semnificative pentru oamenii de azi prin ideile sau felul de a simți pe care le exprimă? Este natural să gîndim astfel dacă nu considerăm că studiul istoriei literare include studiul ideilor și sentimentelor pe care alți oameni le-au încercat în alte timpuri și studiul proceselor prin care se formează ceea

---

* Dacă părțile regionale ale poeziei moderne sînt rupte din ansamblul din care fac parte și sînt considerate ca întreguri existînd fiecare pentru sine, atunci acestea devin inexplicabile. Ele cîștigă ținută și importanță doar una prin cealaltă.

ce se poate numi opinia publică literară și filozofică. Dar dacă într-adevăr credem că istoricul literaturii ar trebui să se ocupe cu astfel de probleme, scriitorii pe care-i considerăm minori pot fi la fel de importanți — și deseori sînt mai importanți din această perspectivă — decît autorii de capodopere. Profesorul Palmer a spus cu multă dreptate și exactitate: „Tendințele unei epoci apar mai distinct la scriitorii ei de rang inferior decît la cei geniali. Aceștia din urmă exprimă trecutul și viitorul la fel de mult ca și epoca în care trăiesc. Ei sînt ai tuturor timpurilor. Dar în sufletele sensibile, cu o capacitate creatoare mai redusă, idealurile curente sînt marcate cu claritate."[4] Și este, desigur, în orice caz adevărat că o înțelegere istorică, fie și a celor cîtorva scriitori mari ai unei epoci, este imposibilă fără o familiarizare cu fundalul general al vieții intelectuale și al valorilor morale și estetice comune acelei epoci. Este, de asemenea, adevărat că specificul acestui fundal trebuie demonstrat printr-o cercetare istorică a naturii și relațiilor dintre ideile prevalente pe atunci.

În cele din urmă, istoria ideilor ar trebui să aplice propria metodă analitică în încercarea de a înțelege cum credințe și mode intelectuale *noi* apar și se răspîndesc, ar trebui să ajute la elucidarea caracterului psihologic al proceselor care aduc schimbări în difuzarea și influența ideilor, să clarifice, dacă este posibil, cum concepții dominante sau răspîndite de-a lungul unei generații își pierd puterea și fac loc altora. Metoda de studiu despre care vorbesc poate aduce o contribuție, alături de alte studii, la această mare, importantă și dificilă ramură a interpretării istorice. Această contribuție, deși nu singura, este necesară. Pentru că procesul nu poate deveni inteligibil pînă cînd tipurile de idei separate care sînt factori ai acestui proces nu sînt diferențiate și cercetate separat în întreaga lor funcționare istorică.

Prin urmare, aceste prelegeri doresc să ilustreze la o scară redusă acel tip de cercetare filozofico-istorică ale cărei scopuri și metode generale le-am schițat aici. Vom deosebi pentru început nu una, ci trei idei simple care, de-a lungul celei mai mari părți a istoriei occidentale, au fost atît de strîns și constant asociate, încît au funcționat ca o unitate și, luate împreună, au produs o concepție — una din marile concepții ale gîndirii occidentale — care a ajuns să fie exprimată printr-o singură sintagmă: „Marele Lanț al Ființei". Vom observa funcționarea lor atît separat, cît și împreună. Exemplele date vor fi în mod necesar prea puține, chiar în tratarea subiectului special ales, pentru că vor fi supuse nu numai timpului limitat, ci și insuficienței cunoștințelor autorului acestor prelegeri. Cu toate acestea, în măsura în care aceste limite ne permit, vom încerca să găsim sursele istorice ale acestor idei din gîndirea anumitor filozofi, să observăm fuziunea lor, să notăm cîteva dintre cele mai importante influențe ale lor larg ramificate în multe perioade și domenii variate — metafizică, religie, anumite faze din

istoria științei moderne, teoria scopului artei și criteriile de excelență în această privință, evaluări morale și chiar, deși într-o mai mică măsură, tendințele politice. Vom încerca, de asemenea, să vedem cum generațiile de mai tîrziu au ajuns prin aceste idei la concluzii nedorite și nevisate de inițiatorii lor, să notăm cîteva din efectele lor asupra afectivității oamenilor și asupra imaginației poetice și, în sfîrșit, poate, să ajungem la o morală filozofică a acestei povești.

Dar cred că ar trebui să închei acest preambul cu trei avertismente. Primul se leagă de programul însuși pe care l-am schițat. Studiul istoriei ideilor e plin de pericole și capcane, are excesul său caracteristic. Mai precis, deoarece urmărește interpretarea și unificarea și caută să coreleze lucruri care deseori nu sînt interconectate aparent, acest studiu poate cu ușurință să degenereze într-un fel de pură generalizare istorică; și deoarece istoricul unei idei este constrîns, prin natura întreprinderii sale, să adune material din mai multe regiuni de cunoaștere, el este inevitabil, cel puțin în anumite părți ale sintezei sale, susceptibil de erori specifice unui nespecialist. Sînt conștient de aceste pericole și am făcut tot ce am putut ca să le evit. Aș fi prea optimist să presupun că am reușit aceasta în toate cazurile. În ciuda probabilității sau poate a certitudinii eșecului parțial, întreprinderea pare încă demnă de a fi realizată.

Celelalte avertismente se adresează ascultătorilor mei. Planul nostru de lucru cere să ne ocupăm doar de o parte din gîndirea oricărui filozof sau oricărei epoci. De aceea partea nu trebuie niciodată luată ca întreg. Într-adevăr, nu ne vom rezuma doar la cercetarea celor trei idei interconectate care sînt tema cursului. Pentru că semnificația lor filozofică și funcționarea lor istorică pot fi înțelese doar prin contrast, istoria lor este în mare parte istoria unui conflict, la început latent, în cele din urmă deschis între ele și a unei serii de concepții opuse apărute chiar din interiorul lor. Trebuie deci să le cercetăm în lumina antitezelor lor. Dar ceea ce voi spune nu trebuie interpretat ca o expunere cuprinzătoare nici a vreunui sistem doctrinar, nici a tendințelor vreunei epoci. În cele din urmă devine evident că, atunci cînd se încearcă o astfel de relatare a biografiei unei idei, se cer auditoriului interese intelectuale de o largă universalitate. În cercetarea influenței concepțiilor de care se ocupă acest curs vom fi obligați, așa cum am spus, să luăm în considerare episoade din istoria unui număr de discipline care de obicei se presupune că au puțin în comun și de obicei sînt studiate izolat. Istoria ideilor nu este, de aceea, subiect pentru mințile puternic specializate și este greu de urmărit într-o epocă a specializării. Ea presupune, de asemenea, un interes pentru operele gîndirii din trecut, chiar și atunci cînd acestea sînt sau par multora din generația noastră greșite, confuze și chiar absurde. Istoria filozofiei și a tuturor fazelor reflecției umane *este*, în mare parte, o istorie a confuziilor de idei, iar capitolul ei de care ne vom ocupa nu este o excepție de la regulă. Pentru unii dintre noi,

acest studiu nu e mai puțin interesant sau instructiv din această cauză. Întrucît omul este, în orice caz, prin natura lui și prin cel mai distinctiv impuls al acestei naturi un animal reflexiv și deductiv, căutînd permanent *rerum cognoscere causas*, căutînd în simplele date ale experienței mai mult decît se vede cu ochiul liber, înregistrarea reacțiilor intelectului său la faptele brute ale experienței sensibile constituie cel puțin o parte esențială a istoriei naturale a speciei sau subspeciei care s-a autonumit într-un mod destul de măgulitor *homo sapiens*. Niciodată nu am înțeles motivul pentru care ceea ce e distinctiv în istoria acestei specii ar părea — mai cu seamă unui membru al ei — un subiect de studiu mai puțin respectabil decît istoria naturală a unui parameci sau cobai. Fără îndoială, dorința omului de a descoperi inteligibilitate în natură și în sine însuși, de a găsi tot felul de satisfacții emoționale care sînt condiționate de un sentiment al inteligibilității nu a ajuns, ca și căutarea hranei de către cobai, la nici un punct final, fiind pierdută în cețuri. Dar, deși istoria ideilor este o istorie a încercărilor și erorilor, chiar și erorile pun în lumină natura specifică, dorințele arzătoare, înzestrările și limitările ființei căreia îi sînt caracteristice, ca și logica problemelor în cercetarea cărora aceste erori au apărut. Erorile pot servi și să ne reamintească faptul că modurile de a gîndi predominante ale epocii noastre, pe care unii dintre noi sînt înclinați să le considere clare, coerente, ferm fundamentate și definitive, probabil că nu vor apărea tot astfel în ochii posterității. Consemnarea adecvată chiar a confuziilor strămoșilor noștri ne poate ajuta nu numai să clarificăm acele confuzii, ci și să ne dăm seama de faptul că noi, cei de azi, nu sîntem imuni la confuzii la fel de mari. Căci, deși avem mai multe informații empirice la dispoziție, nu avem minți diferite sau mai bune; și tocmai acțiunea minții asupra faptelor generează atît filozofia, cît și știința — și generează în mare măsură „faptele". Cu toate acestea, aceia care nu sînt interesați în istoria omului privit în cea mai caracteristică activitate a sa, care nu au nici curiozitatea, nici răbdarea să urmărească produsele altor minți care pornesc de la premise pe care ei nu le împărtășesc sau care sînt încurcate în ceea ce li se pare — și adeseori sînt — ciudate confuzii, sau angajate în demersuri speculative pe care ei le consideră fără speranță, acei oameni ar trebui în mod cinstit avertizați că mare parte din povestea pe care încerc să o spun va fi pentru ei lipsită de interes. Pe de altă parte, cred că e cinstit să-i avertizez pe aceia care, pentru astfel de motive, sînt indiferenți la povestea ce se va spune, că fără o familiarizare cu ea nici o înțelegere a mișcării gîndirii din Occident, în domeniile ei majore, nu e posibilă.

2
Geneza ideii în filozofia greacă: cele trei principii

Grupul fundamental de idei a căror istorie o vom cerceta apare pentru prima oară la Platon; și aproape tot ceea ce urmează ar putea servi la ilustrarea unei faimoase remarci a profesorului Whitehead, conform căreia „cea mai sigură caracterizare generală a tradiției filozofice europene este că ea constă într-o serie de note de subsol la opera lui Platon!" Dar există două curente antagoniste majore în Platon și în tradiția platonică. El s-a situat pe ambele părți în raport cu această ruptură, care este cea mai adîncă și cu cele mai largi implicații, dintre cele care separă sistemele filozofice sau religioase; iar influența lui asupra generațiilor următoare s-a manifestat în două direcții opuse. Ruptura la care mă refer separă ceea ce voi numi transmundanitate (*otherworldliness*), de mundanitate (*this-worldliness*). Prin transmundanitate nu înțeleg o credință în viața viitoare și o preocupare a minții cu o viață viitoare. A te preocupa de ce ți-se va întîmpla după moarte sau a te gîndi îndelung la bucuriile care speri că te vor aștepta poate, dimpotrivă, să fie forma extremă a mundanității. Și situația se prezintă în acest fel dacă cealaltă viață e concepută nu ca profund diferită față de aceasta, ci mai mult sau mai puțin ca același lucru, ca o prelungire a felului de viață pe care îl cunoaștem în lumea schimbării, a simțurilor, a pluralității, a conviețuirii sociale, doar cu omiterea aspectelor banale și dureroase ale existenței terestre, cu sporirea plăcerilor celor mai elevate, cu compensarea unora dintre frustrările terestre. Cele două expresii mai familiare date de poeții victorieni dorinței continuării existenței personale ilustrează perfect această perspectivă. Gustul nestăvilit pentru viață al lui Robert Browning nu se manifestă nicăieri mai evident ca în speranța de „a continua lupta, a călători veșnic acolo, ca și aici". Și cînd acea *meditatio mortis* a lui Tennyson se sfîrșea pur și simplu cu o rugăciune pentru „răsplata de a continua să trăim, de a nu muri", și el, într-un fel mai puțin robust, declara valoarea îndestulătoare a condițiilor de existență cu care ne-a familiarizat experiența comună. Ambii scriitori exprimau același sentiment care fusese oarecum neobișnuit înainte de romantism — deși studiul nostru istoric ne va arăta apariția sa mai timpurie — și care a fost foarte caracteristic epocii lor, și anume identificarea valorii centrale a existenței cu schimbarea și zbuciumul terestru, cu antipatia pentru împlinire și realizarea țelurilor, cu un sentiment al „gloriei

imperfecțiunii", după expresia profesorului Palmer. Aceasta este completa negație a transmundanității la care mă refer. Căci esența acesteia din urmă, chiar în manifestările ei cele mai blînde, este un *contemptus mundi* mai mult sau mai puțin viguros. Ea nu se află într-o conexiune necesară — deși în multe din fazele sale occidentale a fost — cu aspirația către nemurirea personală, iar în formele ei extreme ea a văzut în acea aspirație pe ultimul său inamic, rădăcina tuturor nenorocirilor și deșertăciunilor existenței.

Prin „transmundanitate" așadar — în sensul în care termenul acesta este, cred, indispensabil pentru a distinge antiteza primară dintre tendințele filozofice și religioase — eu înțeleg credința că „realul" autentic și binele adevărat sînt radical antitetice față de orice aparține vieții naturale a omului în cursul obișnuit al experienței umane, oricît de normală e aceasta, oricît de inteligentă și prosperă. Lumea pe care o cunoaștem acum și aici — variată, schimbătoare, un flux perpetuu de stări și relații ale lucrurilor sau o fantasmagorie de gînduri și senzații etern schimbătoare, fiecare dintre ele alunecînd în neființă în chiar clipa nașterii lor — această lume apare spiritului transmundan ca lipsită de substanță; obiectele experienței și chiar ale cunoașterii științifice despre fapte sînt instabile, contingente, descompunîndu-se logic tot timpul în simple relații cu alte lucruri ce se dovedesc, atunci cînd sînt examinate, la fel de relative și înșelătoare. Judecățile noastre cu privire la ele le-au părut multor filozofi ai multor rase și epoci să conducă inevitabil către o zonă de confuzii și contradicții. În plus — și aceasta este una din cele mai banalizate teme — bucuriile vieții naturale sînt evanescente și înșelătoare, după cum descoperă vîrsta înaintată, dacă nu chiar tinerețea. Dar voința umană, așa cum e concepută de filozofii transmundani, nu numai caută, ci este chiar în măsură să descopere un bine ultim, definitiv, imuabil, intrinsec, perfect satisfăcător, tot așa cum rațiunea umană caută și poate găsi un obiect sau obiecte care sînt stabile, definitive, coerente, autosuficiente și care se autoexplică. Ele nu sînt însă de găsit în lumea noastră, ci pe un tărîm „mai înalt" al ființei, diferind în esență și nu doar în grad și detaliu de cel inferior. Deși celor aflați sub stăpînirea materiei, preocupați de lucruri senzoriale, presați de planuri de acțiune sau absorbiți de sentimente personale acest alt tărîm le apare rece, șters și lipsit de interes și plăcere, celor care s-au emancipat prin reflecție și decepție le apare ca țelul final al căutării filozofice și ca singurul loc în care fie intelectul, fie inima omului, începînd încă din această viață să urmărească umbre, își pot găsi odihna.

Acesta este crezul fundamental al filozofiei transmundane; el este destul de familiar, dar trebuie să-l avem în mod explicit în fața ochilor pentru ca el să constituie fundalul contrastant pentru ceea ce urmează. Nu trebuie să vă reamintesc că aceasta este o configurație statornică și a fost, în diferite forme, filozofia oficială dominantă a celei mai largi părți a lumii civilizate de-a lungul istoriei. Multe dintre mințile cele mai subtile și speculative,

precum și mari învățători în materie de religie au fost angajați, în diferite feluri și cu grade diferite de rigoare și stăruință, în detașarea gîndurilor sau afectelor omului, sau a amîndurora de mama Natură; mulți dintre ei au fost angajați în strădania de a-l convinge pe om că trebuie cu adevărat să se nască din nou într-o lume ale cărei bunuri nu sînt bunurile Naturii și a cărei realitate nu poate fi cunoscută prin acele procese ale minții prin care se familiarizează cu mediul natural și cu legile ce guvernează stările sale mereu schimbătoare. Am spus „filozofie oficială" pentru că nimic, cred, nu e mai evident decît că cei mai mulți oameni, oricît au declarat că o acceptă și că au găsit în raționamentele ei sau în retorica predicatorilor ei un patos metafizic autentic și mișcător — care, în parte, este un patos al inefabilului — nu au crezut totuși cu adevărat în ea, de vreme ce nu au putut niciodată să nege lucrurilor dezvăluite de simțuri un gen de realitate veritabilă, impunătoare și foarte importantă și nu și-au dorit niciodată cu adevărat sfîrșitul pe care transmundanitatea îl hărăzea omenilor. Marii metafizicieni pot căuta să-i demonstreze adevărul, sfinții pot într-o anume măsură să-și modeleze viețile după ea, misticii pot să-și revină din extaz și să istorisească șovăitor experiența directă a acelui contact cu realitatea absolută și singurul bine autentic pe care ea îl proclamă. Dar Natura a fost întotdeauna mai puternică. În timp ce omul simplu ar putea accepta demonstrația metafizicianului, s-ar putea umili în fața sfîntului și ar putea acorda încredere, fără a susține că o înțelege, povestirii misticului, el continuă în mod evident să găsească ceva solid și captivant în lumea în care ființa sa este atît de adînc înrădăcinată și cu care a fost împletită atît de strîns; și chiar dacă experiența i-a înșelat speranțele și cu vîrsta gustul vieții a devenit plat și insipid, el a căutat mîngîiere într-o reprezentare a unei „lumi-de-aici" mai bune, ce va să vină, în care nici o dorință nu va rămîne neîmplinită și în care plăcerea sa pentru lucruri va fi permanent reînnoită. Toate acestea nu înseamnă — remarcăm în treacăt — că natura generală și caracteristicile distincte ale unei anumite societăți în care filozofia transmundană este cel puțin declarativ acceptată sau dominantă în plan public sînt puțin influențate de această împrejurare. Spectacolul Europei medievale sau al Indiei înainte sau după contaminarea ei cu molima occidentală a naționalismului demonstrează contrariul. Acolo unde se profesează în genere o formă oarecare de transmundanitate, scara de valori ce precumpănește în societate e modelată în mare de către aceasta, iar principalele teme și obiective ale efortului intelectual îi datorează trăsăturile dominante. Omul „mundan" dintr-o astfel de societate venerează în mod obișnuit — și de obicei e obligat să susțină — minoritatea care a renunțat mai mult sau mai puțin sincer și consecvent la urmărirea bunurilor temporale și care s-a detașat de frămîntările lumii în care omul mundan este nu fără plăcere absorbit; și, printr-un paradox familiar exemplificat deseori în Europa medievală, ca și în India contemporană, principala pondere în afacerile acestei lumi nu e exclus să cadă sau să fie luată de cei care s-au

retras din ea. Filozoful transmundan devine conducătorul sau eminența cenușie a conducătorului, misticul sau sfîntul devin cei mai puternici și, uneori, cei mai vicleni politicieni. Nu există poate nimic mai favorabil succesului în această lume decît un mare grad de detașare emoțională față de ea.

Dar efectele politice și sociale ale transmundanității, deși o temă bogată și interesantă, nu ne preocupă aici, decît pentru a ne reaminti că transmundanitatea a fost obligată în practică să ajungă la un acord cu această lume și a servit deseori unor scopuri străine de principiile sale. Ne vom referi în continuare la natura acestei credințe, ca la un mod de a gîndi și a simți al omului, și în special la motivele filozofice care furnizează temeiurile sau „raționalizarea" ei. Ea poate exista evident și a existat în mod istoric în diferite grade; ea poate primi aplicații parțiale în unele domenii ale gîndirii, dar nu în altele; iar influențele ei pot apărea în contexte ciudate și distonante. Există transmundanitate pur metafizică, ce se poate afla uneori complet disociată de orice teorie corespunzătoare despre natura binelui și prin aceasta de orice dispoziție morală și religioasă transmundană. Poate cel mai ciudat exemplu al acestei disocieri se poate vedea în acea jumătate de duzină de capitole irelevante despre Incognoscibil pe care Herbert Spencer, sub influența lui Hamilton și Mansel, le-a pus la începutul Filozofiei Sintetice. Mai mult decît atît, există, după cîte am observat, cîteva trăsături sau categorii distincte ale lumii experienței și gîndirii comune, care pot duce la contestarea atît a „realității", cît și a valorii ei. Lumea poate fi condamnată metafizic pentru caracterul ei temporal și continua incompletitudine sau pentru aparenta relativitate a tuturor elementelor ei componente, lipsa în fiecare dintre ele a unei inteligibilități intrinseci în care gîndul să-și găsească expresie; sau poate fi condamnată pentru că pare să fie o colecție întîmplătoare de existențe lipsite de importanță, fragmentate, imperfecte și fără o evidentă și necesară rațiune de a fi; sau pentru sentimentul de teamă pe care ni-l stîrnește prin acele organe înșelătoare, simțurile, care nici în sine, nici în construcții realizate prin inferențe întemeiate pe ele și definite în termeni pe care ele îi furnizează nu se pot elibera de bănuiala subiectivității; lumea poate fi condamnată pe temeiul multiplicității ei, al împotrivirii ei față de aspirația insațiabilă către unitate a rațiunii speculative sau — în cazul unor minți mai puțin reflexive — pur și simplu din cauza experiențelor repetate în care această lume nu mai dă senzația realității:

> Fallings from us, vanishings,
> Blank misgivings of a creature
> Moving about in worlds not realized...*

astfel încît devine copleșitoare pentru acele minți convingerea că adevărata ființă, lumea în care sufletul se simte acasă, trebuie să fie cumva altfel decît

* Ceea ce pierdem, ceea ce dispare, / Neliniști fără conținut ale unei ființe / Ce se mișcă în lumi increate.

toate acestea. Oricare din aceste motive poate duce la o ontologie autentic transmundană, pentru că fiecare dintre ele se fixează asupra unui caracter distinct și constitutiv al „acestei" lumi. Dar cînd numai unul sau cîteva din ele sînt operative, de aici nu rezultă ceea ce se poate numi transmundanitate integrală în sens metafizic. Alte caracteristici ale lumii, cunoscute de experiența naturală, nu sînt atinse de acest neajuns. În privința valorii, din nou, „această" lume poate fi catalogată drept rea sau lipsită de valoare, pe baza oricăruia sau a tuturor motivelor obișnuite de plîngere ce umplu paginile moraliștilor transmundani și ale profesorilor de religie. Pentru că istoria lumii, cînd încercăm să o concepem ca întreg, prezintă imaginației doar o dramă incoerentă și obositoare, plină de zgomot și furie, fără înțeles* — fie o repetiție inutilă a acelorași episoade, fie o poveste a eternei schimbări care nu începe nicăieri, nu a atins sfîrșitul, evoluează într-un timp infinit și nu se îndreaptă spre nici un scop inteligibil; sau pentru că toate dorințele care apar în timp și se fixează asupra unor scopuri definite în timp s-au dovedit, prin experiență, doar reînnoirea unui eșec, căci reflectă instabilitatea procesului în care sînt angrenate; sau pentru că există în mulți oameni, deși ei înșiși incapabili de extaz mistic, o răzvrătire emoțională recurentă împotriva faptului că lucrurile sînt străine unele de altele și împotriva izolării constrîngătoare a propriei lor ființe, o aspirație de a scăpa de povara conștiinței de sine, de a uita că „eu sînt eu" și de a se pierde într-o unitate în care sentimentul divizării și sentimentul alterității ar fi depășite. O transmundanitate integrală ar combina toate aceste motive și ar incrimina această lume în toate aspectele ei. Faptul este cel mai bine exemplificat în unele Upanișade, în sistemul Vedānta, sub influența vedāntistă și budistă — în doctrina Veda și budism și — deși atît de ironic străin de viața propriu-zisă și de temperamentul personal al lui Schopenhauer — în *Lumea ca voință și reprezentare.* Budismul primitiv, care e un fel de transmundanitate pragmatică, nu o atinge din cauza negativității sale, a insistenței asupra lipsei de substanță și valoare a acestei lumi, însă fără nici o afirmare hotărîtă a realității și valorii alternativei. Unii observatori moderni ai transmundanității se vor întreba poate dacă budismul nu s-a apropiat astfel mai mult de dezvăluirea straniului adevăr de propovăduirea căruia s-au ocupat mulți dintre marii filozofi și teologi — neființa; deși al unei neființe făcute să pară mai „reală" și mai satisfăcătoare emoțional printr-o accentuare a lipsei ei de defecte și limitări — relativitatea, conflictele logice interne, lipsa de finalitate a gîndului și a dorinței — ce caracterizează toate obiectele concrete la care ne putem gîndi. Nu e necesar scopului nostru să încercăm să răspundem la această întrebare vastă. Ceea ce e sigur e că acești filozofi au crezut întotdeauna că susțin opusul acestei viziuni.

---

* Aici se face o aluzie la o replică din *Macbeth.* „Căci viața-i doar o umbră călătoare/.../ Un basm de zbucium plin, spus de-un nebun, / Și fără nici un rost!", *Macbeth,* trad. Ion Vinea, Editura de stat pentru literatură și artă, 1957, p. 159.

Dar orice transmundanitate, integrală sau limitată, nu poate explica, se pare, faptul că există „această lume" din care trebuie să scăpăm. Ea nici nu poate justifica sau explica ființa acestei lumi sau a oricărui aspect ori caracter particular al experienței pe care o neagă. De aceea recurge, ca și în Vedānte, la explicația iluzionării. Dar a numi experiența actuală „iluzie", simplă neființă, deși e un fel de poezie ce are un puternic patos metafizic, este, din punct de vedere filozofic, cea mai mare absurditate. Aceste trăsături ale experienței pot fi „ireale" în sensul că nu au o existență sau un corespondent într-o ordine obiectivă în afara conștiinței noastre. Dar să vorbim de ele ca absolut ireale în timp ce le experimentăm și presupunem același lucru pentru alții, în timp ce le considerăm imperfecțiuni ce trebuie depășite și rele ce trebuie învinse, e evident același lucru cu a afirma și a nega aceeași propoziție în același timp. Și o autocontradicție nu încetează a fi fără sens chiar dacă e sublimă. Astfel, orice filozofie transmundană ce nu recurge la subterfugiul disperat al iluzionării pare să privească această lume, cu toate deficiențele ei ontologice, ca un mister inexplicabil, un lucru problematic, ininteligibil și rău, care s-ar părea că nu trebuie să existe, deși incontestabil există. Această dificultate este la fel de evidentă în forme parțiale ale transmundității, ca și în forma sa integrală. Deși putem dori să contestăm elogiosul epitet de „real" doar temporalității, succesiunii și trecerii ce caracterizează experiențele noastre, rămîne faptul că întreaga noastră experiență este de fapt o succesiune și o schimbare și că o astfel de existență este, prin ipoteza inițială, antitetică față de aceea care este eternă și care reprezintă scopul ultim.

Tocmai din perspectiva acestei antiteze primare a transmundanității și mundanității poate fi cel mai bine înțeles rolul lui Platon în gîndirea occidentală. Din nefericire, cînd încercăm să prezentăm liniile esențiale ale filozofiei lui Platon astăzi, sîntem confruntați cu radicale diferențe de opinii între specialiști privind două probleme distincte; prima e dacă doctrinele ce se găsesc în multe sau în vreunul dintre dialoguri erau susținute de Platon însuși, a doua, ce erau aceste doctrine — oricui i le-am atribui. Dacă nu putem rezolva aceste divergențe, nu se poate spune că știm ceva despre gîndirea lui Platon și despre problemele mai profunde ale filozofiei sale. Stilul lui Platon face din dialoguri un și mai rodnic cîmp pentru controversele intelectuale decît operele altor filozofi. Forma dramatică în care e turnat raționamentul, tendința sa de a introduce moduri de expresie „mitice" sau figurate exact în momentele cruciale sau culminante ale argumentului, ironia pătrunzătoare a dialogurilor socratice, dificultățile logice intrinseci ale problemelor ridicate, aparenta ireconciliere a argumentelor dintr-un dialog cu cele din alte dialoguri, diferența dintre versiunea dată de Aristotel unor teorii platonice și cea care e prezentă în scrierile acestuia — toate aceste aspecte lasă loc diversității interpretărilor și îi ajută pe exegeții moderni să găsească în opera lui Platon expresia, sau cel puțin

prefigurarea, doctrinelor lor proprii. Doresc, pe cît e posibil, să evit aici aceste întrebări controversate ale exegezei sau ale biografiei intelectuale a scriitorilor individuali. Dar fără îndoială ar părea o evitare a unei probleme importante dacă vorbim de platonism fără să dăm atenție acestor diferențe în concluziile exegeților care și-au devotat o mare parte a vieții studiind scrierile platonice. Problema la care trebuie să ne referim aici pe scurt este atribuirea doctrinelor (sau ce sînt ele) ce apar în dialoguri. Opinia curentă, aceea că, exceptînd unele dialoguri timpurii în care Teoria Ideilor nu apare, Platon propune o doctrină metafizică proprie care merge mult dincolo de învățătura socratică, este încă susținută de eminentul platonist german Constantin Ritter care, într-adevăr, în opera sa cea mai recentă, își asigură cititorii că „nimeni nu se îndoiește de asta".[1] Dar de fapt a fost remarcată, printre unii cercetători englezi recenți ai lui Platon, o tendință extinsă, chiar dacă nu generală, de a atribui concepțiile și argumentele enunțate de Socrate sau de alți principali interlocutori din dialoguri chiar filozofilor care le rostesc, mai degrabă decît lui Platon. Dacă sînt corecte contraargumentele lui Burnet, întreaga Teorie a Ideilor trebuie atribuită lui Socrate, despre filozofia căruia Platon, ca un alt Boswell mai important, face o relatare obiectivă și demnă de încredere în dialogurile în care Socrate e personajul principal. După Burnet e problematic dacă Platon a acceptat vreodată această teorie. E sigur că, atunci cînd a început să-și dezvolte propriile opinii, deja o respinsese și că învățătura lui Platon, căci acesta e termenul potrivit, s-a preocupat nu de Idei, ci mai ales de „două lucruri care aproape nu există în scrierile mai timpurii sau cel puțin există doar într-o formă mitică, anume Dumnezeu și Sufletul"[2]. Dumnezeul antropomorf din *Timaios* și *Legile* — pe scurt, nu Ideea de Dumnezeu — este tema supremă a filozofiei proprii a lui Platon. Povestea creației din *Timaios* trebuie luată, se pare, literal și nu ca un mit exprimînd în limbaj figurat și popular o concepție metafizică mult mai subtilă. Și în timp ce o mare autoritate privește ca probabil neplatonică teoria cea mai importantă din dialogurile perioadei de mijloc în care Socrate e principalul vorbitor, profesorul A. E. Taylor tratează în manieră similară cea mai importantă concepție a dialogurilor tîrzii. El este de acord cu Burnet că „nu avem dreptul să susținem fără dovezi" că, de exemplu, „doctrina din *Phaidon* sau *Republica* a fost vreodată expusă de Platon ca fiind a sa". Taylor adaugă că este de asemenea „o greșeală să examinăm *Timaios* ca să descoperim doctrine distinct platonice"[3]. Teoriile expuse în acel dialog sînt — sau au fost astfel concepute de Platon — ale vorbitorului, al cărui nume e purtat de dialog, un filozof din sudul Italiei, medic, contemporan cu Empedocle, care a căutat să combine ideile biologice ale acelui filozof „cu religia și matematica pitagoreică"[4]. Aceasta este „de fapt, principala teză" a acelei lucrări de mare erudiție a profesorului Taylor, *Commentary on the Timaeus*[5]. Dacă acceptăm ambele concluzii, o mare parte din ceea ce a fost considerat

filozofia lui Platon este atribuită altor gînditori mai timpurii, iar majoritatea dialogurilor trebuie în principal înțelese ca niște contribuții la istoria gîndirii speculative preplatoniciene. De aici ar urma că Platon însuși (în scrierile sale existente) trebuie privit în special ca un istoric al altor filozofi decît ca un filozof original.

În ciuda admirabilei erudiții și forțe cu care au fost susținute aceste vederi, vă mărturisesc că mi-e greu să le accept. Dificultatea se referă mai ales la acele dialoguri ce prezintă aspecte variate ale Teoriei Ideilor. Că Platon și-ar fi dedicat mare parte din viață expunerii, doar din respect pentru profesorul său, cu o evidentă fervoare și incomparabilă elocvență (care aproape sigur nu era a lui Socrate), a unei doctrine pe care nu dorea s-o răspîndească și în care nu credea mi se pare foarte improbabil din punct de vedere psihologic. Există două importante dovezi împotriva teoriei lui Burnet. Prima este mărturia lui Aristotel, care nu se putea să nu cunoască această chestiune și nu putea avea motive să o interpreteze greșit. Iar el spune clar și în mod repetat că Socrate s-a ocupat doar de filozofia morală și deloc de „natura generală a lucrurilor" și că Platon a introdus numele și conceptul de „Idei", pe scurt că era responsabil de transformarea eticii socratice și logicii definiției într-o metafizică.[6] Cealaltă dovadă stă într-o scriere a lui Platon în mod ciudat neglijată. E adevărat, autenticitatea ei a fost deseori discutată. Dar puțini platonicieni actuali o pun la îndoială. În Epistola a șaptea, probabil scrisă spre sfîrșitul vieții, Platon prezintă nu numai meritele activității sale politice, dar și un sumar al fundamentelor filozofiei sale.[7] Nu există aici dialog care să pună la îndoială atribuirea doctrinelor prezentate, nici ironie jucăușă, nici mit. Platon vorbește în nume propriu și cu cea mai mare seriozitate. Dar doctrina este esențialmente cea din *Phaidros* și cărțile a șasea și a șaptea din *Republica*. Este vorba de Teoria Ideilor ce culminează într-un misticism nedisimulat. Convingerea sa cea mai adîncă și „mai serioasă", declară Platon, nu-și poate găsi, „din cauza slăbiciunii inerente a limbajului", o expresie adecvată în cuvinte. De aceea el nu a încercat și nu va încerca niciodată cu adevărat să o împărtășească celorlalți oameni prin simplu scris sau prin simplă vorbire. Ea poate fi înțeleasă doar printr-o bruscă iluminare într-un suflet pregătit să o primească de către austeritatea vieții și disciplina intelectului. Cu toate acestea „există un oarecare argument adevărat" care face clar de ce ea trebuie să rămînă inefabilă. Argumentul arată că obiectele adevărate ale cunoașterii raționale, singurele existențe autentice, sînt esențele inalterabile ale lucrurilor — cercurile și toate figurile, toate corpurile, toate viețuitoarele, toate afecțiunile sufletului, binele, frumosul, dreptatea. Aceste esențe nu sînt niciodată identice cu obiectele schimbătoare care sînt manifestările lor sensibile, nici măcar cu gîndurile noastre despre ele. Natura lor nu poate fi mai mult decît aproximată prin definiții verbale. Astfel, testamentul filozofic al lui Platon nu e altceva decît reafirmarea doctrinei Ideilor în forma

sa completă și mistică — precum și o declarație că aceasta e ceea ce „a expus de multe ori" în scrierile sale anterioare.[8]

În timp ce, pentru acestea și pentru alte motive, găsesc neconvingătoare teza că Platon nu e autorul platonismului, este de datoria oricărui cercetător contemporan să recunoască faptul că există o formidabilă cantitate de opinii avizate în favoarea ei. Prin urmare, se poate întîmpla ca ceea ce consider a fi contribuția lui Platon la istoria ideilor ce ne interesează aici să fie adevărat nu despre el, ci despre unii predecesori ai săi. Însă pentru scopul nostru distincția are doar mică importanță. Platon cel de care ne ocupăm aici este autorul *Dialogurilor*, cel ale cărui cuvinte, fie că exprimau sau nu propriile sale concepții, au influențat profund gîndirea occidentală în toate secolele următoare. Neoplatonicienii, scolasticii, filozofii și poeții Renașterii, Iluminismului și perioadei romantice nu cunoșteau, din nefericire poate, teoriile recente ale învățaților clasici. Pentru ei platonismul era întregul corp de concepții și raționamente conținut în dialogurile pe care le cunoșteau. Pentru ei acestea constituiau un sistem de gîndire unic și coerent — cum a și rămas în ochii unor exegeți contemporani nu mai puțin învățați.

Astfel că *acest* Platon, se știe, este principala sursă istorică a curentului indigen al transmundanității în filozofia și religia occidentală, așa cum a fost el distinct față de varietățile importate din Orient. Prin Platon, a spus Dean Inge, „concepția despre o lume eternă nevăzută, căreia lumea vizibilă îi e doar o copie palidă, cîștigă un permanent teren în Occident... Chemarea, odată auzită, nu a mai fost uitată în Europa".[9] Prin scrierile sale, trebuie să adăugăm, a fost întreținută credința că binele suprem al omului stă în transmutarea sa într-o astfel de lume. Dacă transmundanitatea pe care succesorii au învățat-o *de la* Platon a fost predată *de către* el — sau se găsește doar în *Dialoguri* — este, într-adevăr, altă chestiune în care opiniile erudite diferă. Ritter susține cu perseverență că în Teoria Ideilor nu există nimic din ceea ce el numește „o viziune fantastică despre realitate". Argumentul fundamental al acelei teorii este că judecățile noastre, atît asupra faptelor, cît și asupra valorilor, dacă sînt rezultatul unui adecvat proces de reflecție, posedă validitate obiectivă („Ideea platonică e expresia judecății simple că orice concepție bine formată are o bază solidă în realitatea obiectivă"[10]) și că de aceea putem ajunge la cunoașterea lucrurilor așa cum sînt ele, independent de perceperea lor de către noi. Este desigur adevărat că acele corespondențe obiective ale „reprezentărilor" adevărate despre care Platon vorbește sînt universalii, corespunzînd numelor claselor. Dar aceasta nu implică o „doctrină a unei lumi transcendente a Ideilor"[11] ce subzistă prin ele însele, separat de lucrurile din această lume în care se manifestă. „Ideile" sînt universalii deoarece *cuvintele* desemnează întotdeauna universalii. Iar adevărata cunoaștere e cunoașterea *Ideilor* în sensul că „orice reprezentare are drept conținut o relație universală, nu fenomenul individual".[12] Un concept general e rezultatul unui act de clasificare, iar o clasificare e corectă dacă „nu e pur subiectivă, ci are o bază în relațiile obiective

ale lucrurilor clasificate", dacă prezintă împreună un complex de proprietăți care apar tot astfel în natură, în acea colecție de obiecte existente cărora le dăm un singur nume și care „nu e o combinație realizată doar de fantezia noastră din elemente pe care experiența le furnizează separat și nu în această asociere."[13] Nu e nici o îndoială că unele din „miturile și comparațiile poetice înrudite din *Symposion, Republica* și *Phaidros* sugerează că Platon într-adevăr vroia să spună mai mult prin „Idei", dar aceste pasaje nu sînt altceva decît *Phantasiegemälde**. Autorul nu a intenționat ca ele să fie luate în serios și cititorul modern „nu poate fi prevenit îndeajuns împotriva comunei dar grosolanei greșeli de a le da o semnificație egală concluziilor atinse" de Platon „prin cercetare științifică"[14].

Dar această versiune a învățăturii platonice — sau ceea ce e mai caracteristic și mai cunoscut din ea — îmi pare, în ciuda marii erudiții a autorului ei, esențial greșită. Ea se bazează în parte pe supoziția foarte improbabilă că relatarea lui Aristotel despre Teoria Ideilor este falsă, nu numai într-un anumit grad, ci în substanța și punctul ei central. Iar Aristotel știm că nu era o persoană nepricepută în filozofie. El a fost timp de douăzeci de ani elevul și asociatul lui Platon în Academie și cînd el a scris încă trăiau o mulțime de oameni care puteau judeca, prin propriile cunoștințe, corectitudinea interpretării sale. E adevărat că avem motive să credem că era dispus să accentueze tocmai punctele de diferență dintre filozofia sa și cea a maestrului său. Acest fenomen este frecvent în cazul discipolilor. Dar este greu de crezut că el ar fi prezentat total greșit natura doctrinei centrale a lui Platon. Pe de altă parte, această estompare și simplificare a doctrinei platonice nici nu poate fi reconciliată cu unele din *Dialogurile* însele. Pe de altă parte, contrazice în mod absolut mărturiile din Epistola a șaptea. Ea se poate susține doar prin presupunerea arbitrară că ceea ce îi pare „fantastic" filozofului modern al unei anumite școli nu îi poate părea adevărat unui filozof grec din secolul al V-lea î. Cr. Ar însemna, *inter alia*, să presupunem că tocmai acele concluzii pe care Socrate și toți interlocutorii săi din *Phaidros* le consideră logic demonstrabile cu cel mai înalt grad de siguranță[15] erau de fapt pentru Socrate și Platon simple zboruri ale imaginației poetice. Și ar trebui să catalogăm ca simple podoabe retorice nerelevante aproape toate miturile și alegoriile lui Platon. E adevărat că el însuși ne avertizează că acestea nu trebuie luate literal, dar aceasta nu echivalează cu a spune că ele nu trebuie luate în serios, că nu sînt învești mîntări figurate ale tezelor pe care Platon le consideră adevărate și importante, dar dificil de exprimat în „forme materiale ale vorbirii". În special în *Republica*, exact atunci cînd ajunge în punctul culminant al argumentării, la concepțiile pe care le consideră cele mai sigure și importante, Platon începe să vorbească în parabole. El procedează astfel pentru că, după cum explică și acolo, în acele ascunse colțuri ale gîndirii sale, limbajul comun nu îl mai ajută.

* Produse ale fanteziei.

Adevărul poate fi conturat doar prin analogii sensibile, ca într-o sticlă întunecată. Dar nu se poate nega că el a insistat asupra faptului că filozofia, cunoașterea supremă se preocupă nu de lucruri schimbătoare, nici chiar de legile generale constante ale simultaneității și succesiunii care controlează aceste lucruri și schimbările lor, nici chiar numai de adevărurile matematice, ci de ținutul transcendent al numelor pure, față de care lumea naturală este numai o umbră ștearsă și distorsionată. Dar pentru ca dezacordul meu față de opinia eminentului Ritter să nu pară pripit și dogmatic, sînt fericit să îl sprijin cu o importantă judecată a profesorului Shorey: „Ideile ipostaziate sînt *Ding-an-sich** al lui Platon, deliberat acceptate cu toată perceperea aparentei absurdități a doctrinei din perspectiva bunului simț."[16] „Realismul consistent și curajos al lui Platon repugnă într-atît « bunului simț », încît criticii moderni fie îl iau ca o dovadă de naivitate, ca să nu spunem copilărie, a gîndirii sale, fie estompează paradoxul afirmînd că el nu putea să îl susțină în mod serios și că probabil a abandonat sau a modificat doctrina în operele mature. Astfel de interpretări răsar din eșecul de a surprinde caracterul real al problemei metafizice și condițiile istorice care l-au făcut pe Platon să adopte și să mențină această soluție."[17]

Totuși atît timp cît metafizica lui Platon se ocupă de o multiplicitate de Idei eterne, corespunzînd varietății naturale a lucrurilor, transmundanitatea ei are, evident, un caracter specific și parțial. Lumea sensibilă nu a fost niciodată pentru Platon doar un rău sau doar o iluzie. Cealaltă lume, la fel ca și aceasta, era o pluralitate. Exista, de asemenea, o pluralitate de suflete individuale permanent separate unele de altele și distincte față de Idei, chiar transferate în acea regiune superioară. Sistemul platonic în această fază era relativ liber de patosul metafizic monist, deși poate mai bogat decît oricare în patosul eternității. Lumea Ideilor era o replică glorificată, atemporalizată a acestei lumi, mai degrabă decît o completă negație a ei. „Ideea" unui obiect al simțurilor, deși considerată imuabilă și imposibil de perceput prin organele fizice de percepție, este totuși un corespondent înghețat și ineficace al acelui obiect — unele din caracteristicile lui rămînînd nedeterminate. Nimic din bogata diversitate calitativă a naturii nu este sau nu ar trebui să fie lăsat deoparte; simplele calități sensibile, relațiile atemporale ce există între obiectele naturale, grupările complexe ale acestor calități și relații care formează „ce"-ul lucrurilor supuse experienței, și cu acestea, toate calitățile morale și estetice, justiția și cumpătarea și frumusețea — toate sînt pur și simplu proiectate într-o altă regiune a ființei, unde ne putem bucura estetic de ele în mai mare măsură prin faptul că acea lume nu e supusă trecerii și alterării și datorită irelevanței pentru ea, în eterna sa fixitate, a tuturor planurilor și străduințelor omenești. Ea nu prezintă obiective de atins, nu se poate face nimic acolo. A contempla este, la urma

* Lucrul în sine.

urmei, a te bucura — cum se exprimă James — de o „vacanță morală". Dar ceea ce e contemplat constă din ingrediente ale lumii pe care o percepem *sub quadam specie aeternitatis** — poate cu excluderea ilicită uneori la Platon a esențelor care, chiar astfel privite, nu sînt un obiect plăcut pentru contemplație. E adevărat că Platon însuși nu a folosit Lumea Ideilor ca o stațiune pentru vacanță morală. El urmărea să o facă utilă scopurilor terestre, derivînd din ea lecții morale și politice concrete. Acest lucru i-a fost reproșat de Santayana, care îl consideră ignorant în legătură cu natura „vieții spirituale" pentru care contemplarea dezinteresată a esențelor e suficientă, care nu are nici o preferință și este „dezintoxicată" de valorile morale și senzuale ce domină viețile noastre ca ființe temporale și active. „Ființa pură e infinită, esența ei include toate esențele; cum să fie ea atunci un moralist amar și cum să susțină imperative particulare?" În critica sa, Santayana a atras atenția asupra unei reale inconsecvențe din concepția lui Platon, deși, spre deosebire de Santayana, cred că aceea a fost o inconsecvență fericită.

Doar începînd cu *Republica*, unde introduce o Idee a Ideilor, din care celelalte idei derivă într-un mod obscur, Platon apare evident ca părintele transmundanității în Occident, deși Parmenide a fost fără îndoială al ei *Urgroßvater***. Aici, ca și oriunde, nu se pune problema naturii influenței istorice a lui Platon. „Unul" cel inefabil și complet străin de această lume, Absolutul neoplatonicienilor, era cu siguranță pentru acei filozofi, ca și pentru urmașii lor medievali și moderni, iudei, musulmani sau creștini, o interpretare a „Ideii de Bine" a lui Platon. Dar nici aici specialiștii contemporani în studii platonice nu cad de acord dacă ceea ce a ieșit din doctrina lui Platon a fost conținut în ea. Ritter, potrivit tendinței sale generale de a elibera Teoria Ideilor de orice urmă de „fantastic și supranatural", găsește că „Ideea de Bine" este sinonimă cu „starea de bine" și susține că ambele expresii semnifică doar că acel concept asociat cu termenul „bine" este „nu o simplă creație a gîndirii noastre, ci o realitate independentă, obiectivă". Ritter consideră că această judecată poate fi altfel exprimată spunînd că „lumea actuală este astfel construită încît avem motive s-o numim bună, să privim binele ca fiind predominant în ea". Ceea ce, pe scurt, afirmă Platon despre Ideea de Bine este „stăpînirea unei puteri divine raționale asupra a tot ce există și în tot ce se petrece în lume" (*das Walten einer vernünftigen göttlichen Macht in allem Weltsein und Weltgeschehen*).[18] Aceasta reduce înțelesul doctrinei că Binele este Ideea supremă la o credință optimistă, că lumea temporală este controlată de o providență binevoitoare, iar această credință este în același timp în mod curios confundată cu, sau considerată ca temeiul afirmării validității obiective a judecăților morale. Nu se poate

---

* Sub o anumită înfățișare eternă.

** Străbunic.

nega că Platon a susținut ambele aceste credințe și că cea din urmă a fost una dintre cele mai persistente și fundamentale convingeri ale sale. Dar să presupunem că această credință simplă a fost tot ceea ce Platon a vrut să transmită prin afirmațiile sale ciudate profetice despre Ideea de Bine înseamnă să nu luăm în seamă tocmai ce este cel mai evident și distinctiv în ele. Împotriva tuturor acestor tendințe (acum foarte la modă) către naturalizarea, ca să spunem așa, a acestei părți a învățăturii lui Platon, cuvintele sale sînt cele care constituie cea mai convingătoare dovadă.

Pentru că există unele lucruri pe care *Republica* le clarifică foarte bine despre concepția Ideii supreme a lui Platon. În primul rînd faptul că ea este pentru el — sau pentru Socratele platonic — cea mai indubitabilă realitate. În al doilea rînd, că ea este o Idee sau esență — „Binele însuși", diferit de existențele particulare și schimbătoare care participă la ea în grade diferite.[19] Și de aceea, că ea are proprietăți comune cu cele ale tuturor Ideilor, dintre care cele fundamentale sînt eternitatea și imuabilitatea. În al treilea rînd, că este polul opus al „acestei" lumi; pentru a o înțelege facultatea de cunoaștere

> trebuie să se răsucească împreună cu întreg sufletul dinspre tărîmul devenirii, pînă ce ar ajunge să privească la ceea-ce-este și la măreața lui strălucire. Binele pe aceasta o numim, nu?[20]

În al patrulea rînd, că adevărata ei natură este prin aceasta inefabilă în formele vorbirii obișnuite; este „o frumusețe indescriptibilă" și nu poate fi înscrisă nici în cea mai universală dintre categoriile aplicabile altor obiecte ale gîndirii. „Binele nu este ființă" — adică în orice sens în care alte lucruri sînt ființe —, „ci o depășește pe aceasta prin vîrstă, rang și putere."[21] În al cincilea rînd, Forma Binelui este obiectul universal al dorinței, acela care atrage toate sufletele înspre sine. Iar binele suprem pentru om chiar în această viață nu e nimic altceva decît contemplarea acestui Bine absolut sau esențial. Este adevărat că aceia care au ajuns la viața contemplativă trebuie constrînși să renunțe la ea pentru a deveni conducătorii statului. Dar aceasta este pentru ei o temporară sacrificare a fericirii celei mai înalte de dragul celorlalți. Aceia care au avut o viziune a Binelui „nu vor să se îndeletnicească cu afacerile omenești ci, mereu, sufletele lor cată în sus".[22] În treburile acestei lumi ei vor fi la început destul de nepricepuți — atît de diferite sînt ele de contemplarea divinului de care s-au bucurat odată. Pentru că adevărata cunoaștere a Binelui nu este pentru Platon cu siguranță nici simpla familiarizare cu legile naturii, nici înțelepciunea pragmatică, fie și în gradul său cel mai înalt. Această cunoaștere nu e dobîndită de „cel mai ager în a vedea umbrele ce trec alături și care își amintește cel mai bine cele ce de obicei se precedă, se succedă sau trec laolaltă și care prin aceasta ar putea cel mai bine să prezică ce urmează în viitor să se mai întîmple"[23].

Interpreții lui Platon, atît în timpurile vechi, cît și în cele moderne, au discutat fără sfîrșit problema dacă această concepție a Binelui absolut a

fost pentru el identică aceleia de Dumnezeu. Formulată astfel, chestiunea e lipsită de înțeles, de vreme ce cuvîntul „Dumnezeu" este extrem de ambiguu. Dar dacă este luat drept bază pentru ceea ce scolasticii numeau *ens perfectissimum*, culmea ierarhiei ființei, obiectul ultim și suprem al contemplației și adorației, atunci nu ne mai îndoim că Ideea de Bine *era* Dumnezeul lui Platon. Și e încă mai neîndoielnic că ea a devenit Dumnezeul lui Aristotel și unul din elementele sau „aspectele" Dumnezeului majorității teologiilor filozofice medievale și aproape al tuturor poeților și filozofilor platonizanți moderni. Și, deși la Platon și la urmașii săi persista probabil noțiunea vagă a unui mod sublimat de viață conștientă și a unui sentiment de fericire caracteristice acestui Absolut transmundan[24] totuși, dincolo de acestea, atributele unui astfel de Dumnezeu erau exprimabile numai prin negații ale atributelor acestei lumi. Putem lua, una după alta, orice calitate, relație sau obiect prezent în experiența naturală și putem spune la fel ca Înțeleptul din Upanișade: „Adevărata realitate nu este nici așa, nici așa" — adăugînd doar că uneori este mult mai bună.

Cu toate acestea, Platon a ajuns în punctul culminant al transmundanității sale printr-o anumită dialectică proprie, destul de diferită, de exemplu, de aceea prezentă în monismul filozofiei Vedānta. Absolutul său era Ideea de *Bine*, iar termenul „bine" pentru el, ca pentru mulți gînditori greci, conota în primul rînd o anumită caracteristică definită, deși esențial negativă. Aceasta se manifestă în aproape toate școlile grecești de filozofie morală care au descins din Socrate — în temperamentul cinicului exemplar, Diogene, care nu avea nevoie și nu dorea nimic din ceea ce alt om îi putea da, în ataraxia epicureicilor, în apatia stoicilor. Esența „binelui", chiar și în experiența umană obișnuită, constă în autosuficiență, eliberare de orice dependență de ceea ce este exterior individului. Iar cînd „Binele" este degrevat de atributele sale și devine esența supremei realități, termenul are aceeași conotație, atît doar că acum este luat într-un sens absolut și complet. „Natura Binelui", spune Platon în *Philebos*, „se deosebește de celelalte prin următorul aspect: orice ființă care l-ar poseda pe de-a întregul n-ar mai avea nevoie de altceva, avînd ea o desăvîrșită suficiență."[25] „Și intelectul, și plăcerea", se spune în argumentația dialogului, „sînt departe de a fi în sine... neavînd ele autosuficiență (*autarkeia*), puterea adecvării și a desăvîrșirii."[26] Aceasta este însușirea la care toate lucrurile „bune" participă într-un anumit grad, acesta este atributul care, în gradul său suprem, distinge Ființa Absolută de toate celelalte.

Există implicit în această dialectică a Ideii de Bine o stranie consecință, care avea să domine gîndirea religioasă a Occidentului pentru mai bine de două milenii și care este încă puternică astăzi, deși nu mai este predominantă. Dacă prin „Dumnezeu" se înțelege — printre multe alte lucruri aparent incompatibile — Ființa care este, sau posedă veșnic, binele în gradul cel mai înalt, dacă „binele" înseamnă autosuficiență și dacă toate ființele imperfecte,

finite și temporale nu trebuie identificate, ca atare, cu esența divină, atunci urmează că existența lor, adică existența întregii lumi sensibile în timp și a tuturor ființelor conștiente care nu sînt în nici un sens autosuficiente, nu aduce nici o contribuție de valoare la realitate. Perfecțiunea binelui e atinsă o dată pentru totdeauna în Dumnezeu și nici o „creatură" nu adaugă nimic la ea. Ele nu au nici o valoare din punct de vedere divin. Dacă ele nu ar exista, universul nu ar pierde nimic. Platon însuși, e adevărat, nu trage explicit această concluzie, și faptul că nu o face este fără îndoială semnificativ. Totuși tocmai în această implicație clară a unei părți a doctrinei sale recunoaștem sursa primară a acelei etern repetate teoreme a teologilor filozofi că Dumnezeu nu are nevoie de o lume și e indiferent la ea și la tot ce se petrece în ea. Această implicație a Ideii platonice de Bine a devenit curînd explicită în teoria lui Aristotel. „Cel care este autosuficient", scrie el în *Etica Eudemică*, „nu are nevoie de ajutorul altora, nici de afecțiunea lor, nici de viața socială, pentru că este capabil să trăiască singur. Aceasta este în special evident în cazul lui Dumnezeu. În mod clar, pentru că El nu are nevoie de nimic, Dumnezeu nu are nevoie de prieteni și nici nu are vreunul."[27] Și ca să citez, anticipînd unul sau două din miile de exemple, acest curent platonic și aristotelic poate fi auzit ca un ecou în perioada colonială a Americii, la Jonathan Edwards care declara: „Nici o noțiune a scopului ultim al creației lui Dumnezeu nu este acceptată de rațiune dacă aceasta implică vreo imperfecțiune, insuficiență sau mutabilitate a lui Dumnezeu sau orice dependență a Creatorului de creație în privința oricărei părți din perfecțiunea și fericirea sa. Pentru că este evident, atît în lumina Scripturii, cît și a rațiunii, că Dumnezeu este infinit, etern, neschimbător, independent, glorios și perfect, că El nu are nevoie, nu profită și nu primește nimic de la creația Sa, nu este lovit, nici nu suferă, nici nu Își poate știrbi gloria și perfecțiunea prin nici o altă făptură."[28] Acest Absolut etern senin și impasibil este evident dificil de recunoscut în zeitatea sadică din predica „Păcătoși în mîinile unui Dumnezeu înfuriat". Dar Edwards nu se deosebea de majoritatea marilor teologi care subsumau mai mulți Dumnezei aceluiași nume. Acest element de tradiție platonică fără îndoială își datorează persistența faptului că el corespunde unei experiențe religioase naturale. Există un fel de imaginație și sentiment religios și concomitent un fel de dialectică teologică imposibil de satisfăcut doar prin completa izolare de lumea naturală a supremului obiect de contemplație și prin sublima lui indiferență chiar față de cei ce îl adoră. Vitalitatea perenă a acestui mod de a gîndi reiese din cuvintele unui scriitor considerat în multe privințe extrem de „modern", la care nu ne-am aștepta să-l găsim de altfel. C. E. M. Joad a declarat recent: „Conștiința artistică și intelectuală sînt intensificate, nu degradate de alteritatea obiectelor lor. Faptul se aplică cu și mai mare putere conștiinței religioase. O zeitate care, concepută fiind ca eternă și perfectă,

intră totuși în relații cu o lume schimbătoare și imperfectă, cu ființele umane schimbătoare și imperfecte care o locuiesc sau cu principiul vieții care o animă își pierde calitățile absolute pentru care e venerată. Ca și Bunătatea și Frumusețea, Zeitatea, dacă există, trebuie să fie o valoare nonumană, a cărei semnificație constă chiar în deosebirea Sa de viața care aspiră către Ea. Ea poate fi cunoscută de către viață și, pe măsură ce viața evoluează și se dezvoltă, Ea poate fi cunoscută din ce în ce mai mult... dar Dumnezeu Însuși nu e afectat de această contemplare... El e inconștient de mișcarea vieții înspre El... Dumnezeu, evident, dacă e să fie un obiect demn de adorația noastră, trebuie păstrat nepătat de lumea care Îl adoră."[29] Aceasta este o expresie contemporană și destul de precisă a unui fel de transmundanitate care s-a dezvoltat curînd din — dacă nu chiar a fost clar exprimată în — doctrina platonică a Ideii de Bine.

Dacă Platon s-ar fi oprit aici, istoria ulterioară a gîndirii occidentale ar fi fost fără îndoială profund diferită de ce a fost în realitate. Cel mai notabil — și cel mai puțin menționat — fapt despre influența sa istorică este nu numai că el a dat transmundanității europenilor forma, frazeologia și dialectica sa caracteristică, dar în plus a dat aceleași lucruri tendinței opuse, anume unui deosebit de exuberant gen de mundanitate. Pentru că filozofia sa, de îndată ce atinge punctul culminant al transmundanității, își schimbă cursul. După ce a ajuns la conceptul unei Idei a Ideilor care este perfect străină de toate categoriile gîndirii obișnuite și nu are nevoie de nimic exterior sieși, el descoperă, chiar în această Ființă absolută și transcendentă, temeiul logic necesar al acestei lumi; el chiar afirmă necesitatea și valoarea existenței tuturor felurilor de ființe, finite, temporale, imperfecte și corporale. Platon în mod clar nu a fost mulțumit de o filozofie care nici măcar nu sugera un temei sau o explicație a existenței lucrurilor lumii, al numărului și diversității tipurilor și gradelor lor de imperfecțiune, de o filozofie în care curgerea era un adaos lipsit de sens și inutil al Eternității. Iar dacă e să fie găsit un temei pentru existența lumii sensibile, acesta trebuie găsit, în concepția lui Platon, în Lumea Intelectuală și chiar în natura singurei Ființe Autosuficiente. Cele-care-nu-sînt-așa-de-bune, ca să nu spunem lucrurile rele, trebuie înțelese ca derivînd din Ideea de Bine, ca participînd la esența Perfecțiunii. Dumnezeul asemenea-Sieși care era Scopul tuturor dorințelor trebuie să fie și Sursa ființelor care Îl doresc.

Această răsturnare crucială în doctrina lui Platon a devenit pentru prima oară evidentă în același pasaj al *Republicii* în care „alteritatea" Ideii de Bine este declarată cu atîta insistență.[30] Binele nu este numai „pentru toate lucrurile cunoscute (de noi) cauza faptului că sînt cunoscute, dar și a existenței și a realității lor" — a felului de realitate pe care îl posedă și care, așa cum am văzut, este atît de diferit pentru Platon de acela al „Binelui", încît el nu dorește să folosească același cuvînt pentru amîndouă. Aici tranziția este, fără

îndoială, prea abruptă și profetică spre a fi inteligibilă. Dar înțelesul ei și întemeierea ei în gîndirea lui Platon pot fi găsite mai clar exprimate într-un pasaj al acelui dialog mai tîrziu care, deși, cum a spus Jowett, este pentru majoritatea cititorilor moderni „cel mai obscur și neagreat", a avut timp de două milenii cea mai mare influență dintre toate scrierile lui Platon. În *Timaios*, Platon în mod clar întreprinde călătoria de întoarcere din acea regiune înaltă a „ființei absolute" către lumea de jos de care uneori și mai ales în faza timpurie s-a îndepărtat atît de hotărît.[31] Este adevărat că mare parte din acest dialog e explicit mitic și de aceea e necesar să eliberăm conținutul filozofic serios de imaginarul poetic. Nu este întotdeauna ușor de hotărît unde trebuie trasă linia de demarcație. Încă din a doua generație a Academiei pînă în zilele noastre se pare că a existat un dezacord între învățați în a stabili unde se sfîrșește poezia și unde începe filozofia. Din fericire nu este necesar să ne implicăm în aceste controverse. Noi urmărim două concepții strîns înrudite pe care dialogul le introduce pentru prima oară, după cîte știm, în tezaurul de idei filozofice occidentale. Prima e un răspuns la întrebarea: *De ce* există o Lume a Devenirii alături de Lumea eternă a Ideilor sau de Ideea Supremă? A doua e un răspuns la întrebarea: Ce principii determină numărul tipurilor de existență care formează lumea sensibilă și temporală? Iar răspunsul la a doua întrebare se află pentru Platon, sau în orice caz pentru filozoful care susține dialogul, implicit în răspunsul la prima întrebare.

Întrebări de felul celor două de mai sus nu mai sînt puse azi de filozofi, deși unii fizicieni moderni care sînt probabil cele mai îndrăznețe minți speculative ale timpului nostru au încercat să răspundă la a doua întrebare. T. H. Green a remarcat, cu mai bine de o jumătate de secol în urmă, că „orice formă a întrebării de ce lumea ca întreg ar trebui să fie ceea ce este... nu poate avea răspuns"[32]. Între curentul platonic al gîndirii europene pînă în secolul al XVIII-lea și filozofia mai recentă nu există aproape nici un contrast mai semnificativ decît acesta. A recunoaște că astfel de întrebări sînt în mod necesar insolubile și lipsite de sens înseamnă a spune, pe cît putem aprecia, că lumea este, în ultimă analiză, nonrațională, că existența, întinderea și diversitatea elementelor ei și conformitatea cu foarte straniul set de legi fundamentale pe care le descoperă știința empirică sînt doar fapte brute pentru care nu se poate da o explicație rațională și care ar fi putut foarte bine să fie altfel decît sînt. Dacă așa stau lucrurile, configurația lumii este doar un capriciu sau un accident. Dar Platon a transmis grecilor de mai tîrziu, medievalilor și filozofiei moderne timpurii importanta presupoziție, care a fost într-adevăr de multe ori contestată, că aceste întrebări pot și ar trebui să fie puse. Platon a furnizat celor care, după el, și-au pus aceste întrebări, răspunsul acceptat multă vreme de atunci încolo. Istoria pe care o vom cerceta este astfel, pe lîngă altele, o istorie a efortului omului occidental de a face lumea în care locuiește să-i apară intelectului său drept o lume rațională.

Răspunsul la prima întrebare este introdus printr-o expresie simplă și fără îndoială figurată, care avea să fie reluată de nenumărați filozofi și poeți de mai tîrziu. Înainte de a începe istoria genezei lumii, „să stabilim", spune Timaios, „din ce cauză a alcătuit Demiurgul devenirea și acest univers". Explicația este că el „era bun, iar în cel bun nu poate apărea nici o invidie, niciodată, față de nimic. Fiind deci lipsit de invidie, el a vrut ca totul să fie cît mai asemănător cu sine. Primit din partea unor bărbați înțelepți, acest principiu fundamental al devenirii și al universului trebuie acceptat pe deplin."[33] Ce însemnau aceste afirmații, sau, în orice caz, ce au înțeles platonicienii de mai tîrziu prin ele? Ființa căreia îi este atribuită „bunătatea" aici este Meșterul antropomorf al lumii, eroul mitului creației relatat de dialog. Dar dacă trebuie să presupunem că doctrina acestui dialog este reconciliabilă în vreun fel cu cea a *Republicii* — pentru care *Timaios* e prezentat ca un fel de supliment — detaliile mitului și multe din însușirile și activitățile atribuite Demiurgului nu pot fi luate în sens literal și nici nu au fost luate așa de majoritatea urmașilor antici și moderni ai lui Platon. În *Republica*, temeiul și sursa tuturor ființelor, după cum am văzut, este Ideea de Bine însăși. Și de aceea mulți interpreți au susținut că Creatorul care apare în *Timaios* este doar o personificare poetică a acelei Idei sau, cum au conceput-o neoplatonicienii, o emanație sau divinitate subordonată prin care se exercită funcția generatoare de lume a Absolutului și a Unului Perfect. Mai verosimilă decît aceste interpretări este concepția că cele două curente originar distincte din filozofia lui Platon fuzionează aici, și viziunea rezultată este învesmîntată într-un limbaj figurat. În filozofia lui Platon existau două clase de ființe suprarațională și eterne care erau în alte privințe deosebite prin natura lor, așa cum erau și originile lor istorice, „Ideile" și „sufletele". Ideile erau obiecte eterne ale gîndirii pure, sufletele, ființe etern conștiente și gînditoare și, de vreme ce primele erau universalii sau esențe, iar ultimele, individuale, ele nu puteau fi ușor reduse la unitate. Dar cel puțin este o presupunere plauzibilă, care poate fi susținută prin anumite pasaje, că spre sfîrșit Platon a conceput membrii cei mai importanți ai celor două serii ca fiind identici. Dacă așa este, atunci se poate crede că Demiurgul din *Timaios*, care e „cel mai bun suflet", posedă deplin însușirea de a fi „ceea ce este bun în sine", oricît de figurată ni s-ar părea caracterizarea sa. Una sau alta din aceste trei interpretări trebuie adoptată dacă vrem să presupunem că doctrina platonică are vreo unitate sau coerență.

În orice caz pasajul ne spune că ființa supralumească a cărei existență o explică pe cea a acestei lumi era „bună". Și trebuie să ținem minte că, pentru orice platonician, nimic nu participa în nici un grad la natura și esența exprimate de cuvîntul „bun" decît în măsura în care era autosuficient. În însuși dialogul *Timaios* calitatea specifică a lumii create constă într-un fel de autosuficiență fizică și relativă. Universul material a fost „astfel născut încît să-și ofere sieși drept hrană rezultatul propriilor sale distrugeri, fiind deopotrivă

agent și pacient al tuturor acțiunilor sale. Căci făuritorul lui a gîndit că el va fi mai bun dacă nu va avea nevoie de nimic decît dacă va avea nevoie de ceva."[34] Conform *acestui* principiu platonic „sufletul cel mai bun" cu siguranță nu ar fi cel mai bun dacă, în sprijinul existenței, valorii sau fericirii sale, ar avea nevoie de altceva în afară de sine. Dar cînd pornește să explice rațiunea apartenenței sale la această lume, Platon răstoarnă înțelesul esențial al „binelui". În parte, fără îndoială, el profită de dubla semnificație pe care cuvîntul îl avea în greaca veche la fel ca și în timpurile moderne. Dar metafora pe care o folosește pentru a trece de la o semnificație la alta sugerează că încerca să reconcilieze cele două sensuri și, într-adevăr, să le derive unul dintr-altul. O ființă autosuficientă care este scopul etern, a cărei perfecțiune este dincolo de orice posibilitate de a o amplifica sau diminua, nu ar putea „invidia" nimic din afară. Realitatea ei nu ar putea fi un impediment pentru realitatea specifică ființelor deosebite de ea prin existență, natură și valoare. Dimpotrivă, dacă nu le-ar crea, această ființă autosuficientă ar fi lipsită de un element al perfecțiunii, nu ar fi atît de completă precum o implică definiția sa. Și astfel Platon, în timp ce face în mod tacit presupunerea crucială că existența multor entități ce nu sînt eterne, suprasensibile și perfecte era în mod inerent dezirabilă, găsește în acest Absolut transmundan, în însăși Ideea Binelui, rațiunea prin care Absolutul nu poate exista singur. Printr-o îndrăzneață inversare logică, conceptul Perfecțiunii Autosuficiente a fost — fără să piardă nici una din implicațiile sale originare — convertit în conceptul Fecundității Autotranscendente. Un Unu veșnic și necorporal a devenit temeiul logic, ca și sursa dinamică a existenței unui Univers temporal, material, extrem de multiplu și pestriț. Cunoscuta expresie originară din Evul Mediu, *omne bonum est diffusivum sui**, apare aici ca axiomă a metafizicii. Cu această răsturnare a fost introdus în filozofia și teologia europeană complexul de idei care timp de secole avea să genereze cele mai caracteristice conflicte interne, curentele opuse logic și emoțional care vor marca istoria — concepția a (cel puțin) Doi-Dumnezei-într-Unul, a unei completitudini divine care totuși *nu* era perfectă în sine, deoarece nu putea fi ea însăși fără existența altor ființe inerent incomplete; Imuabilitatea care necesita și se exprima prin Schimbare; Absolutul care nu era cu adevărat absolut pentru că se afla în legătură, cel puțin la nivelul implicațiilor și cauzelor, cu entități a căror natură nu era natura sa și a căror existență și trecere continuă erau opuse subzistenței sale eterne. Dialectica prin care Platon ajunge la această combinație poate părea multor urechi moderne neconvingătoare și esențial verbală, iar rezultatul — o contradicție. Dar nu vom putea înțelege o mare și importantă parte a istoriei ulterioare a ideilor din Occident dacă ignorăm faptul că tocmai această dialectică dual a dominat gîndirea multor generații și chiar mai mult gîndirea medievală și modernă.

---

* Tot ceea ce e bun se autodifuzează.

La a doua întrebare — *Cîte feluri* de ființe temporale și imperfecte trebuie să conțină această lume? — răspunsul ține de aceeași dialectică: *toate* felurile posibile. „Cel mai bun suflet" nu ar putea rîvni la existența nici unui lucru care o posedă și „dorește ca toate lucrurile să fie cît mai asemănătoare cu el posibil". „Toate lucrurile" ar putea însemna aici pentru Platon nimic mai puțin decît replicile sensibile ale fiecărei Idei. Și, așa cum îi reamintește Parmenide tînărului Socrate în dialogul ce-i poartă numele (130c, e) există în Lumea Ideilor esențele tuturor obiectelor, chiar și ale lucrurilor neînsemnate, ridicole sau dezgustătoare. În *Timaios*, e adevărat, Platon vorbește mai ales despre „lucruri vii" sau „animale". Dar în privința acestora, cel puțin, el insistă asupra necesității trecerii tuturor posibilităților ideale în actualitate. Trebuie, spune el, „să considerăm că nu prin asemănarea cu vreo făptură ce este doar o specie [a alcătuit Demiurgul Universul — *n. t.*], căci nimic mai frumos nu s-ar putea naște vreodată fiind asemănător cu ceva incomplet, ci să admitem că Universul este cel mai asemănător aceluia ale cărui părți sînt toate celelalte viețuitoare, luate fie individual, fie pe genuri. Căci acesta are cuprinse în sine însuși toate viețuitoarele inteligibile, la fel cum acest Univers ne cuprinde pe noi și pe toate celelalte creaturi vizibile. Demiurgul, dorind ca Universul să fie cît mai asemănător cu cea mai frumoasă și mai desăvîrșită în toate privințele dintre entitățile inteligibile, a alcătuit o viețuitoare unică și vizibilă, care cuprinde în sine toate viețuitoarele cîte sînt, potrivit naturii lor, de același fel." Este un pasaj în *Timaios* care pare să implice că există în lumea inteligibilă chiar Idei ale lucrurilor individuale sau în orice caz ale celor mai particularizate universalii, acelea care sînt, prin numărul calităților lor diferențiatoare, cît se poate de asemănătoare individualelor. Despre modelul perfect și etern Platon spune: „În asemănarea căreia dintre viețuitoare a alcătuit Demiurgul Universul? Să considerăm că nu prin asemănarea cu vreo făptură ce este doar specie, căci nimic frumos nu s-ar putea naște vreodată fiind asemănător cu ceva incomplet, ci să admitem că Universul este cel mai asemănător aceluia ale cărui părți sînt toate celelalte viețuitoare, luate fie individual, fie pe genuri."[35] Pornind de la ideea că Universul creat este o replică exhaustivă a Lumii Ideilor, Platon argumentează că nu poate exista decît o singură creație. Ea include copiile „tuturor celorlalte creaturi inteligibile" și de aceea se poate spune că nu rămîne nimic în model după care să fie creată o a doua lume. Astfel, în forma unui mit este spusă povestea creației succesive. După ce toate categoriile de ființe nemuritoare au fost zămislite, Demiurgul observă că ființele muritoare nu au fost create încă. Acest lucru nu poate fi lăsat așa; dacă îi lipsesc ființele muritoare Universul va fi imperfect, „pentru că nu va conține toate felurile de ființe vii cum ar trebui dacă ar fi complet". De aceea, pentru ca „Întregul să fie cu adevărat Totul", Creatorul a lăsat în seama divinităților mai mici, care fuseseră deja create, sarcina de a produce ființele muritoare după modelul lor. Și astfel,

„Universul a fost complet populat cu ființe vii, muritoare și nemuritoare" și prin aceasta a apărut „un Dumnezeu rațional, care este imaginea inteligibilului — cel mai mare, cel mai bun, cel mai frumos, cel mai desăvîrșit". Pe scurt, Demiurgul lui Platon a acționat efectiv conform principiului care în vorbirea comună exprimă nu numai o toleranță universală, ci și cuprinzătoarea acceptare a diversității — principiul că e nevoie de toate felurile de ființe pentru a face o lume.

Chiar dacă Platon nu ar fi dat această formă teologică răspunsului la întrebarea cîte feluri de ființă trebuie să conțină Universul, ar fi ajuns la exact aceeași concluzie folosind alte temeiuri. Pentru că alternativa ar fi fost ca Platon să accepte că doar unele Idei au întruchipare sensibilă. Dar aceasta, putem fi siguri, i s-ar fi părut o ciudată anomalie. Dacă o esență eternă are o replică temporală, se presupune că toate au, că stă în esența unei Idei să se manifeste în existențe concrete. Dacă nu ar fi așa, legătura dintre cele două lumi ar fi părut ininteligibilă, iar configurația cosmosului, a înseși lumii esențelor ar fi părut un hazard. Iar o astfel de supoziție era total contrară felului de a gîndi al lui Platon.

Această ciudată și importantă teorie a „completei" realizări a posibilității conceptuale în actualitate, conjugată cu alte două idei de obicei asociate ei și privite ca implicații ale ei, este principalul subiect al acestor prelegeri. Această teorie, după cîte știu, nu a primit pînă acum un nume potrivit[36] și, din lipsa lui, identitatea sa în variate contexte și în diferite expresii pare să fi scăpat adesea recunoașterii istoricilor. O voi numi principiul plenitudinii, dar voi folosi acest termen pentru a acoperi o varietate de inferențe mai mare decît cea la care a ajuns Platon, pornind chiar de la premisele sale. Mai precis, voi cerceta nu numai teza că Universul este un *plenum formarum* care ilustrează complet spectrul diversității ființelor vii, ci și orice altă deducție pornind de la supoziția că nici o potențialitate autentică nu poate rămîne neîmplinită, că dimensiunile și abundența creației trebuie să fie la fel de mari ca posibilitatea existenței și proporționale cu potențialul productiv al unei „Surse" perfecte și inepuizabile și că lumea este cu atît mai bună cu cît conține mai multe lucruri. Înainte de a începe cercetarea aventurilor și aliațelor mai recente ale acestui principiu, ar trebui notate două implicații prezente latent în opera lui Platon.

1. În dualitatea tendințelor metafizice care am văzut că sînt caracteristice platonismului se afla implicată o corespunzătoare răsturnare a originarei ierarhii valorice a lui Platon, deși consecințele ei aveau să fie atinse mai tîrziu. Lumea Intelectuală era considerată deficientă fără cea sensibilă. O dată ce un Dumnezeu neînsoțit de natură în toată diversitatea ei nu ar fi „bun", urma că El nu ar fi divin. Și cu aceste afirmații alegoria peșterii din *Republica* era implicit anulată, deși Platon însuși n-a părut niciodată să-și dea seama de asta. Lumea simțurilor nu mai putea fi, decît printr-o inconsecvență, descrisă ca o zadarnică scînteiere a formelor-umbre lipsite de substanță,

cu două niveluri inferioare atît binelui, cît și realului. Nu numai că Soarele însuși a produs peștera, focul, formele mișcătoare, umbrele și privitorii lor, dar făcînd acestea el își manifesta o proprietate mai esențială a naturii sale — și poate mai valoroasă — decît aceea a purei străluciri la care nu poate privi nici un ochi pămîntesc. Umbrele erau la fel de necesare Soarelui lumii inteligibile pe cît era necesar Soarele umbrelor; și deși erau opuse prin natura lor perfecțiunii Soarelui și erau separate de ea prin valoarea lor existențială, umbrele erau însuși scopul perfecțiunii sale. Prin urmare, acelui tărîm al esenței îi lipsea ceea ce era indispensabil sensului și valorii sale, îi lipsea întruchiparea în individual. Această concepție nu este departe de aceea mai tîrzie în care alegoria Peșterii a fost răsturnată, Lumea Ideilor devenind acum un lucru lipsit de substanță, un simplu model avînd, ca toate modelele, valoare doar prin realizarea concretă, un ordin al „posibilelor" care aveau doar o existență slabă și rarefiată într-un fel de Împărăție a Umbrelor antemundană, pînă cînd darul existenței le-a fost oferit. Ne putem întreba atunci de ce să ne ocupăm, fie pentru contemplație, fie pentru plăcerea noastră cu aceste Forme imuabile, abstracte și sterpe ale lucrurilor, de ce să ne ocupăm cu umbre cînd avem înaintea noastră realitățile sensibile în toată plenitudinea individualității lor și cînd participăm noi înșine la acest mod mai bogat de a fi? Dar chiar și acolo unde răsturnarea schemei platonice originare a lucrurilor nu a ajuns atît de departe, s-a dovedit a fi ușor de găsit în acest pasaj din *Timaios* sprijin pentru convingerea că un troglodit* trebuie să se ocupe mai ales de umbrele din peșteră. Căci dacă ar căuta să părăsească tărîmul ce-i este destinat și să se întoarcă spre cîmpurile de afară, luminate de Soare, el ar lucra împotriva Cauzei Universale lăsînd un loc vacant în acea ordine generală în care principiul plenitudinii cere ca orice loc posibil să fie umplut.

2. În plus, această expansiune sau fecunditate a Binelui nu este, așa cum implică Platon, consecința unui act de alegere liber și arbitrar al Creatorului din mit; este o necesitate dialectică. Ideea de Bine este o realitate necesară, ea nu poate fi altfel decît o implică esența sa și de aceea, în virtutea propriei sale naturi, trebuie să dea naștere la existențe finite. Numărul tipurilor de existență finită este în aceeași măsură logic predeterminat. Absolutul nu ar fi ceea ce e dacă nu ar genera o lume completă, în care „modelul", adică totalitatea Formelor ideale, este întruchipat în realități concrete. De aici urmează că orice lucru sensibil care există, sau cel puțin tipul său, există în mod necesar și nu poate fi altfel decît este. E adevărat că Platon nu ajunge explicit la această concluzie, dar de vreme ce ea este implicată în *Timaios*, putem considera că el a lăsat moștenire metafizicii și teologiei de mai tîrziu una din problemele cele mai persistente, supărătoare și generatoare de conflict. Principiul plenitudinii conținea în mod latent un fel de determinism cosmic absolut care își atinge formularea sistematică și aplicația sa practică

* Locuitor al cavernelor, al spațiilor subterane.

ultimă în *Etica* lui Spinoza. Perfecțiunea Ființei Absolute trebuie să fie un atribut intrinsec, o proprietate inerentă a Ideii sale și pentru că existența și însușirile tuturor celorlalte lucruri derivă din această perfecțiune, fiind logic implicate de ea, nu există loc pentru contingență în Univers. Bunătatea Binelui, în limbajul religiei, este un bine constrîngător. Ea nu este, în cuvintele lui Milton, „liberă să creeze sau nu", nici nu este liberă să aleagă anumite tipuri de ființe care să întruchipeze existența și în același timp să respingă altele. Și pentru că însușirile pe care fiecare dintre acestea le are sînt, conform principiilor platonice, inerente Ideilor lor — tocmai prin acea posibilitate specifică de a fi a cărei realizare sînt — nici Dumnezeu, nici ființele nu ar fi putut fi sau face altceva decît ceea ce sînt sau ceea ce fac. Dar deși concepțiile fundamentale din *Timaios* aveau să devină axiomatice pentru cea mai mare parte a filozofiei medievale și a filozofiei moderne timpurii, a existat în gîndirea occidentală o permanentă respingere a acestei implicații a lor. Argumentațiile care justificau această respingere și motivele care au generat-o nu ne interesează deocamdată.

Răsturnarea prezentă în platonism nu își găsește loc în sistemul lui Aristotel. Este adevărat că există la acesta din urmă mai puțin din acel spirit transmundan decît la Platon. Dar Dumnezeul său nu generează nimic. Cu excepția anumitor inconsecvențe de limbaj, Aristotel aderă consecvent la noțiunea autosuficienței ca atribut esențial al divinității. El înțelege că aceasta face imposibilă dependența de celelalte lucruri care ar rezulta din necesitatea sa inerentă de a le produce. E adevărat că această Perfecțiune Nemișcată este pentru Aristotel cauza întregii mișcări și, s-ar părea, a întregii activități a ființelor imperfecte (deși aici există o dualitate în ideile lui Aristotel); dar este singura lor cauză finală.[37] Fericirea pe care Dumnezeu o simte permanent în procesul autocontemplării Sale veșnice este Binele la care rîvnesc și pe care se străduiesc să îl atingă în variate feluri și măsuri toate celelalte ființe. Dar Motorul Nemișcat nu stă la temelia lumii, natura și existența sa nu explică de ce celelalte lucruri există, de ce sînt atîtea cîte sînt și de ce felurile și gradele declinului lor față de perfecțiunea divină sînt atît de variate. De aceea el nu poate furniza temeiul pentru principiul plenitudinii. Acest principiu este de fapt explicit respins de Aristotel în *Metafizica*: „nici nu e necesar măcar ca tot ce e posibil să ajungă în starea de actualitate"; și „nu tot ceea ce e în potență trebuie neapărat să fie în act".[38]

Pe de altă parte, tocmai la Aristotel descoperim o altă concepție, aceea a continuității, care avea să fuzioneze cu doctrina platonică a necesarei „plenitudini" a lumii și să fie considerată o consecință logică a ei. Într-adevăr, Aristotel nu a formulat legea continuității cu acea generalitate care i s-a dat ulterior. Dar a furnizat succesorilor săi, și în special admiratorilor săi din Evul Mediu tîrziu, o definiție a *continuum*-ului. „Se spune continuitate cînd limitele prin care două lucruri se ating și se țin laolaltă se

continuă, devin una și aceeași limită."[39] Aristotel susținea că toate cantitățile, linii, suprafețe, solide, mișcări, și în general spațiul și timpul — trebuie să fie continue, nu discontinue.[40] Dar el nu a afirmat cu aceeași hotărîre că diferențele calitative ale lucrurilor trebuie în mod similar să constituie serii lineare și continue, cu atît mai puțin că ele constituie o singură serie continuă. Cu toate acestea lui i se datorează introducerea principiului continuității în istoria naturală. El nu a susținut, într-adevăr, că toate organismele pot fi orînduite într-o succesiune ascendentă de forme. El a înțeles clar un lucru simplu, că ființele diferă între ele în moduri variate: în habitat, în forma externă, în structura anatomică, în prezența sau absența sau gradul de dezvoltare al anumitor organe și funcții, în sensibilitate și inteligență. El a înțeles, de asemenea, că nu există o corelare sistematică a acestor tipuri de diversitate, că o ființă care poate fi considerată „superioară" alteia într-o anumită privință poate fi inferioară ei în altă privință. De aceea, se pare, el nu a făcut nici o încercare de a construi o schemă unică de clasificare nici măcar pentru animale. Cu toate acestea, în raport cu un anumit atribut, orice categorie de ființe dădea naștere în mod manifest unei singure serii lineare de clase. Și o astfel de serie, observa Aristotel, tinde să arate o schimbare graduală a proprietăților unei clase în acelea ale următoarei clase, mai degrabă decît o distincție clară între ele. Natura refuză să se conformeze dorinței noastre de a trasa linii clare de demarcație, ei îi plac zonele crepusculare unde există forme care, dacă e să fie clasificate, trebuie înscrise în două clase simultan. Iar această insesizabil de fină gradație a diferenței este evidentă mai ales în acele puncte unde vorbirea comună sugerează prezența unor contraste profunde și bine definite. Natura, de exemplu

> trece atît de treptat de la neanimate la animate, încît continuitatea lor face ca granița dintre ele să fie imperceptibilă; și există o specie de mijloc care aparține ambelor ordini. Căci plantele urmează imediat după lucrurile neanimate; și plantele diferă una de alta în gradul în care par că participă la viață. Căci această clasă luată în ansamblu pare, în comparație cu alte corpuri, în mod clar animată; dar față de animale pare inanimată. Iar tranziția de la plante la animale este continuă; pentru că cineva se poate întreba dacă unele forme de viață marine sînt animale sau plante, de vreme ce multe din ele stau lipite de roci și pier dacă sînt separate de ele.[41]

Existența „zoofitelor" a continuat timp de secole să fie ilustrarea favorită, permanent repetată, a adevărului principiului continuității în biologie. Dar Aristotel a găsit numeroase alte exemple ale acestei continuități, în clasificări bazate pe alte criterii. Putem, de exemplu, deosebi animale prin habitatul lor, ceea ce în Evul Mediu avea să pară o distincție deosebit de semnificativă; existau animale de uscat, de aer și apă, dar nu putem înscrie toate speciile în limitele uneia sau alteia dintre aceste diviziuni. „Focile sînt în anumite privințe animale de uscat și de apă în același timp", iar liliecii sînt „intermediari între animalele care trăiesc pe pămînt și animalele care

zboară, și de aceea se poate spune că aparțin ambelor clase sau nici uneia". Despre mamifere, din nou, nu se poate spune că sînt toate fie patrupede, fie bipede, ultima clasă fiind reprezentată numai de om; pentru că „maimuța are ceva și din natura omului și din cea a patrupedelor", neaparținînd nici uneia din clase sau ambelor.[42]

Se va vedea că există o opoziție esențială între două aspecte ale influenței lui Aristotel asupra gîndirii ulterioare și în special asupra metodei logice nu numai a științei, ci și a raționamentelor cotidiene. Nu există multe diferențe în deprinderile mentale mai importante decît aceea dintre obiceiul de a gîndi în concepte de clase discontinue, bine definite și aceea de a gîndi în termeni de continuitate, de alunecare infinit de delicată a tuturor lucrurilor în altceva decît ele, de suprapunere a esențelor, astfel încît întreaga noțiune de specie ajunge să pară un artificiu al gîndirii inaplicabil fluenței, suprapunerii universale — ca să zicem așa — a lumii reale. Precum scrierile platonice au fost principalele surse ale transmundanității, cît și ale concepției opuse în filozofia occidentală, tot astfel influența lui Aristotel a încurajat două feluri de logică diametral opuse, conștientă și inconștientă. Cel mai adesea, cred, el este considerat marele reprezentant al unei logici ce se sprijină pe afirmarea posibilității diviziunilor clare și a clasificărilor riguroase. Vorbind despre ceea ce el numește „doctrina genurilor fixe și a speciilor indivizibile" a lui Aristotel, W. D. Ross a remarcat că Aristotel a ajuns la această concluzie prin „atenta asimilare a faptelor observate". Nu numai în speciile biologice, ci și în formele geometrice, „în clasificarea triunghiurilor, de exemplu, în echilaterale, isoscele și scalene, el a avut dovada clasificărilor rigide din natura lucrurilor"[43]. Dar asta nu e tot ce se poate spune în privința lui Aristotel și poate nici nu este partea cea mai importantă. Pentru că este în aceeași măsură adevărat că la început el a sugerat limitările și pericolele clasificării și neconformarea naturii la acele divizări tranșante care sînt atît de indispensabile limbajului și atît de convenabile operațiilor noastre mentale obișnuite. Înșiși termenii și exemplele folosite de o sută de scriitori de mai tîrziu, atît înainte cît și după Locke și Leibniz, arată că acești filozofi repetă doar formulările date de Aristotel acestei idei.

Principiul continuității ar putea fi direct dedus din principiul platonic al plenitudinii. Dacă din punct de vedere teoretic poate exista un tip intermediar între două specii naturale date, acel tip trebuie realizat, și așa *ad indefinitum*; altfel, ar fi lacune în Univers, creația nu ar fi atît de „completă" pe cît ar putea fi, și aceasta ar duce la consecința inacceptabilă că sursa sau Autorul său nu a fost „bun" în sensul pe care acest adjectiv îl are în *Timaios*.

Există în dialogurile platoniciene sugestii ocazionale că Ideile, și prin urmare replicile lor sensibile, nu sînt toate de rang și valoare metafizică egală. Dar această concepție a unei ordonări ierarhice nu numai a existențelor,

ci și a esențelor rămîne la Platon doar o vagă tendință, nu o doctrină definit formulată. În ciuda faptului că Aristotel recunoștea multiplicitatea sistemelor posibile de clasificare naturală, în același timp tot el a sugerat naturaliștilor și filozofilor ulteriori ideea de a aranja (cel puțin) toate animalele într-o singură *scala naturae* gradată după gradul lor de „perfecțiune". Pentru a stabili rangul pe această scară al ființelor vii, el lua cîteodată în considerare gradul de dezvoltare al organismelor la naștere. De aici rezultau, credea el, unsprezece niveluri generale, cu omul pe treapta cea mai înaltă și zoofitele pe treapta de jos.[44] În *De anima* el sugerează o altă aranjare ierarhică a organismelor, care urma să aibă o mai mare influență asupra filozofiei și istoriei naturale. Această ierarhie se bazează pe „puterile sufletului" lor, de la cea nutritivă, la care se limitează plantele, la cea rațională, caracteristică omului „și poate și altei specii superioare lui", fiecare ordin superior avînd toate puterile celor inferioare lui în ierarhie și în plus una proprie, care o diferențiază de rest.[45] Oricare dintre cele două scheme, așa cum au fost concepute de însuși Aristotel, conținea o serie compusă doar dintr-un număr mic de clase mari, ale căror subspecii nu aveau în mod necesar același rang. Dar existau în metafizica și cosmologia aristotelică anumite concepții mult mai puțin concrete, care puteau fi astfel aplicate încît să permită o aranjare a tuturor lucrurilor într-o singură ordine a valorilor. Totul în această ordine cu excepția lui Dumnezeu poartă în sine o anumită „lipsă". Există, în primul rînd, în „natura" sau esența generică a acestei ierarhii „potențialități" care, într-o stare existențială dată, nu sînt realizate; și există niveluri superioare de existență care, în virtutea gradului specific de imperfecțiune caracteristic lor, nu pot fi atinse. Astfel, „toate lucrurile individuale pot fi ierarhizate după gradul de potențialitate [pură] de care sînt contaminate"[46]. Această vagă noțiune a unei scări ontologice urma să fie combinată cu mai inteligibilele concepții ale unei ierarhii zoologice și psihologice pe care le-a sugerat Aristotel. Și în acest fel, ceea ce voi numi principiul gradării unilineare a fost adăugat supozițiilor perfecțiunii și continuității calitative a seriilor de forme ale existenței naturale.

Rezultatul a fost concepția planului și structurii lumii pe care, de-a lungul Evului Mediu și pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, mulți filozofi, majoritatea oamenilor de știință și cei mai educați oameni aveau s-o accepte fără ezitare, concepția Universului ca un „Mare Lanț al Ființei", compus dintr-un imens sau — conform logicii stricte dar rareori riguros aplicate a principiului continuității — cea a unui infinit număr de legături întinzîndu-se în ordine ierarhică de la cele mai firave existențe, care abia scapă neființei, urcînd prin „toate posibilele" grade pînă la *ens perfectissimum* sau, într-o versiune oarecum mai ortodoxă, la cel mai înalt nivel posibil al ființei; iar între acesta și Ființa Absolută distanța se presupunea a fi infinită — fiecare din aceste existențe diferind de cea imediat superioară și inferioară prin diferența „cea mai mică posibil". Din nou anticipînd, permiteți-mi să citez,

dintre multe exemple, două sau trei expresii poetice ale acestor concepții. În secolul al XVII-lea, atît principiul plenitudinii, cît și cel al continuității își găsesc expresie în metaforele îndrăznețe și surprinzătoare ale lui George Herbert:

> The creatures leap not, but expresse a feast
> Where all thy guests sit close, and nothing wants.
> Frogs marry fish and flesh; bats, bird and beast;
> Sponges, non-sense and sense; mines, th'earth and plants.[47]*

În secolul următor, într-un pasaj pe care cred că orice școlar îl cunoaște, Pope enunță principala, adică cea mai obișnuită premisă a argumentului său în favoarea optimismului, însumînd principiile plenitudinii și continuității în două cuplete reușite:

> Of systems possible if' tis confest
> That wisdom infinite must form the best,

apoi

> ...all must full or not coherent be,
> And all that rises, rise in due degree.**

Din viziunea rezultată asupra totalității lucrurilor Pope deduce o morală, mult prețuită de gîndirea secolului al XVIII-lea, la care ne vom întoarce.

> Vast chain of being! which from God began,
> Natures aethereal, human, angel, man,
> Beast, bird, fish, insect, what no eye can see,
> No glass can reach; from Infinite to thee,
> From thee to nothing. – On superior pow'rs
> Were we to press, inferior might on ours;
> Or in the full creation leave a void,
> Where, one step broken, the great scale's destroy'd;
> From Nature's chain whatever link you strike,
> Tenth, or ten thousandth, breaks the chain alike.***

---

* Creaturile nu fac salturi, ele sînt ca la un ospăț / Unde oaspeții șed apropiați, unde nimeni nu lipsește. / Broaștele se însoțesc cu peștii și carnea; liliecii, cu păsările și dobitoacele; / Bureții cu simțirea și lipsa de simțire; florile de mină cu pămîntul și cu plantele.

** Dacă admitem că înțelepciunea infinită / Din toate sistemele posibile îl creează pe cel mai bun,... atunci totul trebuie să fie complet, ca să fie coerent, / Și tot ce urcă, să urce cu măsura cuvenită.

*** Măreț lanț al ființei! ce cu Dumnezeu a început, / Ființe eterice, omenești, înger și om, / Sălbăticiune, pasăre și pește, insecte pe care nici un ochi, / Nici o lentilă nu le poate ajunge; tu ești Infinitul / În afara-ți nu-i nimic. – Dacă ar fi ca noi să tindem / Către puteri superioare, cele inferioare nouă ar tinde către noi; / Și în creația cea plină ar lăsa un gol, / O treaptă ruptă, ce măreața scară ar distruge; / Orice verigă a lanțului Naturii ai lovi, / A zecea, sau a zece mia ar rupe lanțul în același fel.

Consecințele eliminării chiar și a unei singure verigi din serie, observă Pope, ar fi o disoluție generală a ordinii cosmice. Încetînd să fie „completă", lumea încetează să fie „coerentă" în vreun fel. Evoc aici pasaje atît de bine cunoscute mai ales pentru a vă reaminti că lucrarea *Essay on Man* este și ea, în parte, una din notele de subsol la Platon. James Thomson în *The Seasons* a tratat mai concis această temă: „Văzut-a cineva", se întreabă el, cumva redundant de vreme ce orice persoană instruită din acea epocă se presupune că îl cunoștea...

Has any seen
The mighty chain of being, lessening down
From Infinite Perfection to the brink
Of dreary nothing, desolate abyss!
From which astonished thought, recoiling, turns?*

Dar Lanțul Ființei nu era, desigur, destinat să devină doar temă de poeme ca acestea. Nu numai în metafizica propriu-zisă ci și în știință, acest concept sau grupul de principii din care s-a născut avea să aibă consecințe de mare însemnătate istorică. Astfel, de exemplu, un cercetător deosebit de înzestrat al istoriei științei clasificatoare a relevat rolul decisiv al principiilor gradației și continuității în biologia Renașterii:

Prin aceste afirmații ale lui Aristotel s-a stabilit, încă de la începutul istoriei naturale, un principiu care urma să aibă autoritate multă vreme: principiul conform căruia ființele se înrudesc unele cu altele prin afinități regulat gradate... Astfel, două idei din știința aristotelică – foarte diferite și, cu adevărat, destul de slab legate una de alta – au fost considerate o moștenire a istoriei naturale în Renaștere. Una dintre ele era ideea unei ierarhii a ființelor, o dogmă filozofică din care teologia creștină, urmînd neoplatonismul, a făcut deseori tema unei interpretări esențial speculative a universului. Cealaltă era postulatul că între lucrurile naturale trecerile sînt insensibile și cvasicontinue. A doua idee, deși pare a avea o mai redusă semnificație metafizică, a avut, pentru naturaliști, marele avantaj de a permite cel puțin aparent o verificare lipsită de dificultate prin examinarea obiectelor efectiv sensibile. În plus, aceasta nu i-a împiedicat în același timp pe naturaliști să preia din învățătura scolastică o axiomă ce părea să confere acestui principiu o necesitate rațională: aceea că în ordinea lumii nu poate exista vreo „lipsă" sau „dispersare" între „forme".[48]

Deși elementele acestui complex de idei se regăsesc la Platon și Aristotel, doar o dată cu neoplatonismul ele apar ca definitiv organizate într-o schemă generală coerentă a lucrurilor. Dialectica teoriei emanației constituie în mod special o elaborare și extindere a pasajelor din *Timaios* pe care le-am

* Văzut-a cineva mărețul lanț / Al tuturor ființelor coborînd / De la Perfecțiunea Infinită pînă la marginea / Nimicului întunecat, abisului pustiu! / De la care gîndul uimit se-ntoarce îngrozit?

menționat. Este, pe scurt, o încercare de a deduce validitatea necesară a principiului plenitudinii cu care principiul continuității și gradării sînt definitiv contopite. La Plotin, mai mult decît la Platon, este evident că necesitatea existenței acestei lumi cu toată varietatea și imperfecțiunea sa e dedusă dintr-un Absolut în întregime autosuficient și străin acestei lumi.

Este perfect Unul deoarece nu caută nimic, nu posedă nimic și nu are nevoie de nimic; și fiind perfect, el se revarsă și astfel supraabundența sa produce un Celălalt[49]... De cîte ori vedem că un lucru își atinge perfecțiunea, observăm că el nu poate îndura să rămînă în sine, ci dă naștere și produce un alt lucru. Nu numai ființe care au puterea de a alege, ci și acelea care prin natura lor sînt incapabile de alegere, și chiar lucruri inanimate dau la iveală cît mai mult din ele însele: astfel, focul emite căldură și zăpada frig și medicamentele au influență asupra altor lucruri... Cum ar putea atunci Ființa Perfectă sau Binele Prim să rămînă închisă în sine ca și cum ar fi geloasă sau neputincioasă — ea care este însăși puterea tuturor lucrurilor?... Prin urmare ceva trebuie să se nască din aceasta.[50]

Iar această generare a Multiplului din Unu nu poate lua sfîrșit atîta timp cît orice varietate de ființă din seriile descendente a rămas nerealizată. Fiecare ipostază „produce un lucru inferior sieși"; despre potența „inefabilă" a generării „noi nu putem afirma că se oprește vreodată, că e limitată de gelozie; ea trebuie să înainteze permanent, pînă cînd ultimele unghere ale posibilului au fost atinse. Toate lucrurile au luat ființă prin infinitatea acelei puteri care se dăruiește tuturor lucrurilor și nu admite ca vreunul să fie lipsit de existență. Pentru că nu exista nimic care să împiedice pe vreunul din ele să se împărtășească din natura Binelui, în măsura în care fiecare era capabil de acest lucru."[51]

Primele etape ale acestui proces descendent aparțin Lumii Inteligibile și sînt străine timpului și simțurilor; dar a treia dintre ipostazele eterne, Sufletul Universal, este izvorul imediat al naturii. Și lui îi este imposibil „să rămînă în sine", dar „privind înapoi la lucrul care l-a generat, este prin acesta plin" — cu alte cuvinte este, ca să zicem așa, impregnat de toate Ideile care compun substanța ipostazei imediat precedente, sau Rațiunea — „și atunci, înaintînd în direcție opusă, generează o imagine a lui însuși", adică „naturile senzoriale și vegetative" (animalele și plantele). Astfel, „lumea este un fel de Viață ce are o cuprindere imensă, în care fiecare dintre părți are propriul său loc în serie, toate părțile sînt diferite și totuși întregul este continuu, iar ceea ce precedă nu e niciodată total înglobat în ceea ce urmează."[52]

Scara Ființei, prin urmare, așa cum este implicată de principiul expansiunii și autotranscendenței „Binelui", devine concepția esențială a cosmologiei neoplatonice. Cînd, de exemplu, Macrobius, la începutul secolului al V-lea dă, sub aparența unui comentariu la o opera de Cicero, o prescurtare latină a unei mari părți din filozofia lui Plotin, el rezumă concepția sa într-un pasaj concis care a fost probabil una din principalele căi prin care

aceasta a fost transmisă scriitorilor medievali. Macrobius folosește două metafore — a lanțului și a seriei de oglinzi – care aveau să fie repetate timp de secole ca expresii figurate ale acestei concepții.

De vreme ce Mintea se naște din Dumnezeul Suprem, iar din Minte se naște Sufletul; și de vreme ce acesta, la rîndul său, creează toate lucrurile ce urmează și le umple pe toate cu viață; și de vreme ce această unică strălucire ilumînează totul și se reflectă în fiecare, așa cum un singur chip s-ar reflecta în multe oglinzi puse în serie; și de vreme ce toate lucrurile se leagă într-o continuă succesiune, degenerînd pînă la capătul de jos al seriei, observatorul atent va descoperi o legătură între părți, pornind de la Supremul Dumnezeu în jos, pînă la cele mai josnice lucruri, legate una de alta, fără întrerupere. Și acesta este lanțul de aur al lui Homer, pe care Dumnezeu, așa cum spune el, a pornit să îl atîrne din ceruri spre pămînt.[53]

Generarea gradelor inferioare de ființă sau a tuturor celor ce sînt „posibile" direct de către Sufletul Naturii și în ultimă instanță de către Absolut este, cum se va vedea, privită de către neoplatonician ca o necesitate logică. Plotin, fără îndoială, nu dorește să folosească termenul „necesitate" sau alt termen definit pentru Unu. Despre cel mai înalt obiect al gîndirii predicatul necesității trebuie să fie atît afirmat, cît și negat, așa cum trebuie să fie și despre opusul său, libertatea sau contingența. Dar, în ciuda acestei ambiguități, întreaga tendință a dialecticii neoplatonice este opusă concepției despre voința arbitrară și despre selecția întîmplătoare din ansamblul posibilităților ființei, care avea să joace un însemnat rol în istoria teologiei creștine. Nici Absolutul, nici Sufletul Cosmic nu sînt, în ciuda gîndirii noastre, așa cum, conform principiilor neoplatonice fundamentale, trebuie să le considerăm, și anume ele nu sînt „bune" în gradele corespunzătoare lor, decît dacă au capacitatea de a genera Rațiunea Universală într-un grad limitat doar de caracterul logic al sistemului de Idei contemplat etern de a doua ipostază. „Se datorează oare", întreabă Plotin, „existența inegalităților între niveluri doar voinței ființei care i-a dat măsură fiecăruia?" „Cu nici un chip", răspunde el; „a fost necesar prin natura lucrurilor ca să fie așa."[54]

În această presupoziție a necesității metafizice și a valorii esențiale a realizării tuturor formelor de ființă ce pot fi imaginate, de la cele mai înalte la cele mai joase, existau implicit bazele unei teodicee; iar în scrierile lui Plotin și Proclus găsim deja exprimate conceptele și raționamentele cărora King, Leibniz, Pope și o mulțime de scriitori mai puțin importanți aveau să le dea actualitate în secolul al XVIII-lea. Însăși formula optimistă care pentru Voltaire avea să constituie tema ironiei sale din *Candide* era plotiniană, iar motivul pe care Plotin îl dă pentru a susține că aceasta este cea mai bună lume posibilă este acela că e „completă" — „întregul pămînt este plin de o diversitate de ființe vii, muritoare și nemuritoare, și e umplut cu ele chiar pînă la ceruri". Aceia care presupun că lumea ar fi putut fi mai bine construită susțin acest lucru pentru că ei nu văd că cea mai bună lume

trebuie să conțină toare relele posibile, adică toate gradele imaginabile de lipsă a binelui, căci acesta este singurul înțeles pe care Plotin îl dă „răului".

Cel care găsește un defect în natura Universului nu știe ce face, nici unde îl împinge înfumurarea sa. Aceasta se petrece deoarece oamenii nu cunosc nivelurile succesive de ființe, primul, al doilea, al treilea și așa mai departe, în mod continuu, pînă la ultimul... Nu ar trebui să cerem ca toate să fie bune, nici să nu ne plîngem în pripă că acest lucru nu e posibil.[55]

Diferența de gen e tratată ca necesar echivalentă cu diferența de valoare, cu diversitatea rangurilor într-o ierarhie.

Dacă trebuie să existe o multiplicitate de forme, cum poate un lucru să fie mai rău dacă nu există altul mai bun, sau unul mai bun dacă nu există altul mai rău?... Aceia care ar vrea să elimine ce e rău în Univers ar elimina Providența însăși...[56]

Rațiunea [cosmică] e aceea care, în acord cu raționalitatea, produce lucrurile care se numesc rele, pentru că nu a dorit ca toate lucrurile să fie [la fel de] bune... Astfel, Rațiunea nu a făcut numai zei, ci prima oară zei, apoi spirite, a doua natură, apoi oameni, apoi animale, într-o serie continuă — nu din invidie, ci pentru că natura sa rațională conține o varietate intelectuală. Dar noi sîntem ca oamenii care, știind puține despre pictură, dau vina pe artist pentru că nu sînt frumoase toate culorile din pictura sa — fără să înțeleagă că el a conferit fiecărei părți ce îi era potrivit. Orașele care au cea mai bună conducere nu sînt acelea în care toți cetățenii sînt egali. Sau sîntem ca cineva care s-ar plînge că o tragedie include printre personaje nu numai eroi, ci și sclavi sau țărani care vorbesc incorect. Dar a elimina aceste personaje inferioare ar însemna stricarea frumuseții ansamblului; căci doar prin ele devine complet [literal „plin"].[57]

Prin urmare, o lume rațională — și tipul de lume ce derivă din natura Absolutului — trebuie să înfățișeze toate gradele de imperfecțiune care apare din specificarea diferențelor dintre ființe prin limitări distinctive. De aceea este absurd ca omul să pretindă mai multe calități decît a primit. Este ca și cum el ar cere ca, de vreme ce unele animale au coarne, toate să aibă.[58] Omul este din întîmplare ființa care ocupă un loc special pe această scară, un loc care nu ar putea fi lăsat liber.

Aceleași principii îi servesc lui Plotin atunci cînd se ocupă de problema suferințelor animalelor nerationale (și de aceea lipsite de păcat). El este conștient că există „între animale și între oameni un continuu război, fără răgaz și fără sfîrșit"[59], dar el susține cu seninătate că acesta este „necesar" pentru binele Totului, pentru că binele Totului constă în primul rînd în „varietatea părților sale". „Este mai bine ca un animal să fie mîncat de altul decît să nu fi existat niciodată." Presupunerea tacită că ar putea avea viață doar în aceste condiții se corelează în mod evident nu cu o necesitate potrivită animalelor în general, ci doar acelei clase specifice de animale logic posibile a căror „natură" le permite să fie mîncate. Este nevoie de ele pentru a compune clasa. Existența carnivorelor și a victimelor lor este indis-

pensabilă abundenței acelei Vieți cosmice a cărei natură este să „producă toate lucrurile și să le diversifice pe toate după felul existenței lor". Conflictul, în general, adaugă Plotin, este doar un caz special și o urmare necesară a diversității: „diferența dusă la extrem este opoziție". Și pentru că a conține și a genera diferența, „a produce alteritatea" este însăși esența Sufletului-Lume creator, „el în mod necesar va acționa în acest sens într-un grad maxim și de aceea va produce lucruri opuse unul altuia și nu doar lucruri diferite, fără să fie opuse. Doar astfel se va realiza perfecțiunea sa."[60]

Totuși Plotin nu dorește să spună că numărul ființelor temporale sau numărul care le corespunde în Lumea Inteligibilă este efectiv infinit. Ca majoritatea filozofilor greci, el simte o aversiune estetică față de ideea infinității pe care nu poate să o deosebească de indefinit. A spune despre suma tuturor lucrurilor că este infinită echivalează cu a spune că nu are un caracter aritmetic definit. Nimic din ceea ce e perfect sau din ceea ce-și conține ființa sa potențială nu poate fi lipsit de limite determinate. În plus, concepția numărului infinit este autocontradictorie; este, spune Plotin repetînd un argument deja învechit, „contrară cu însăși natura numărului". Pe de altă parte, el nu poate admite că Numărul Ideal, arhetipul aspectului numeric al lumii sensibile, poate fi un număr finit. Pentru că întotdeauna ne putem imagina un număr mai mare decît orice alt număr, dar „în Lumea Inteligibilă este imposibil să concepem un număr mai mare decît cel care este conceput" de către Intelectul divin, pentru că acel număr este deja complet; „nici un număr nu-i lipsește, sau nu-i poate lipsi, prin care el ar putea fi sporit".[61] Astfel, poziția lui Plotin este esențial echivocă; numărul ființelor este în același timp finit și mai mare decît poate fi vreun număr finit. Mulți alții vor recurge la exact același expedient. Dar, finită sau nu, lumea este în orice caz pentru Plotin, în doctrina sa cunoscută, dar destul de schimbătoare, atît de „plină", încît nici un tip posibil de ființă nu-i lipsește.

3

Lanțul Ființei și cîteva conflicte interne ale gîndirii medievale

De la neoplatonicieni, principiul plenitudinii, împreună cu grupul de idei ce derivă de aici, a fost preluat în acel complex de idei preconcepute care au stat la baza teologiei și cosmologiei creștinismului medieval. Doi oameni mai mult ca oricare alții au creat formula unui nou compus din vechile ingrediente — Augustin și anonimul din secolul al V-lea, autor al acelei ciudate colecții de scrieri sau de pioase apocrife care au trecut drept opera lui Dionysius, discipolul atenian al sfîntului Pavel. În teologia ambilor gînditori influența acestui principiu este evidentă. Astfel, Augustin, găsind în el răspunsul la vechea întrebare „De ce Dumnezeu, cînd a făcut toate lucrurile, nu le-a făcut egale", reduce argumentul plotinian în această chestiune la o epigramă de șase cuvinte: *non essent omnia, si essent aequalia*: „dacă toate lucrurile ar fi egale, nu ar exista toate lucrurile; pentru că multiplicitatea felurilor de lucruri din care Universul este constituit — primul, al doilea și așa mai departe, pînă la ființele de rangul cel mai scăzut — nu ar exista." Supoziția prezentă aici este o dată în plus aceea că literalmente toate lucrurile — adică toate lucrurile posibile — *ar trebui* să existe. Încă și mai evident este acest principiu în scrierile lui Pseudo-Dionysius. El constituie esența concepției sale asupra atributului divin al „dragostei" sau „binelui", termeni antropomorfi care semnifică la el, ca și frecvent în teologia medievală, nu compasiune, nici alinarea suferinței umane, ci incomensurabila și inepuizabila energie productivă, fecunditatea unui Absolut ce nu e conceput ca avînd cu adevărat emoții similare cu ale omului. „Dragostea" lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, constă, la scriitorii medievali, în primul rînd în funcția creativă și generatoare a divinității, apoi în cea mîntuitoare și providențială; este atributul care (într-o frază pur neoplatonică pe care Toma d'Aquino a preluat-o de la Areopagit) *non permisit manere Deum in seipso sine germine, id est sine productione creaturarum.*[1]* Era o iubire ai cărei beneficiari originari — ca să zicem așa — nu erau creaturi simțitoare concrete sau agenți morali deja existenți, ci Idei platonice concepute figurat ca aspirante la grația existenței reale.

Să trecem acum la numele de bine, pe care scriitorii sacri îl atribuie într-un chip transcendent Dumnezeirii celei supradivine, numind, pe cît înțeleg, bunătate însăși

---

* Nu e posibil ca Dumnezeu să rămînă în sine fără rod, adică fără să producă ființe.

esența divină și (să vedem) că binele, în esența sa, ca bine substanțial, revarsă bunătatea lui peste toate lucrurile. Căci precum soarele nostru, fără deliberare sau voință, ci prin chiar faptul că există, luminează toate acele lucruri, care, după felul lor, sînt capabile să se împărtășească din lumina lui; tot astfel și binele... trimite razele întregii sale bunătăți asupra tuturor lucrurilor potrivit cu puterea de primire a fiecăruia.[2]

Aici frazeologia concepției creștine primitive a unui Tată iubitor în Ceruri a fost convertită într-o expresie a dialecticii emanaționismului. Este de notat că necesitatea interioară de a genera ființe finite atribuită Absolutului e reprezentată și ca în mod necesar proporțională cu propria „supra-abundență" infinită a Absolutului și în consecință extinzîndu-se inevitabil la toate lucrurile posibile.

Dante, la mult timp după aceea, amintește de aceste pasaje din Areopagit, ca și din Macrobius, atunci cînd repetă, cum a făcut majoritatea teologilor, celebra expresie a lui Platon din *Timaios*: binele nu poate fi supus „invidiei" și de aceea trebuie să se autocomunice.

> La divina bontà, che da sè sperne
> Ogni livore, ardendo in sè sfavilla,
> Sì che dispiega le bellezze eterne.[3]

În decursul procesului său de a explica existența ierarhiilor angelice, Dante elaborează implicațiile acestei concepții a energiei acelei *l'Eterno Valor* care se răspîndește în mod necesar pe sine în întregul Univers. Chiar și numărul acestui singur ordin de ființe este infinit sau, în orice caz, mai mare decît orice număr pe care intelectul finit îl poate concepe.

> This nature doth so multiply itself
> In numbers, that there never yet was speech
> Nor mortal fancy that can go so far.
> And if thou notest that which is revealed
> By Daniel, thou wilt see that in his thousands
> Number determinate is kept concealed...
> The height behold now and the amplitude
> Of the eternal power, since it hath made
> Itself so many mirrors, where 'tis broken,
> One in itself remaining as before.[4]*

Dar, așa precum se spune în mod expres în altă parte, această necesitate a generării inerentă bunătății divine nu se limitează la creația unei infinități

---

* Natura îngerească se-nmulțește / astfel, că nici un număr nu-i răspunde, / nici minte nu-i să vadă cum sporește. / În cîte spune Daniel pătrunde / și-ai să pricepi că-ntr-ale sale mii / și mii, un număr hotărît se-ascunde... / Vezi dar cît de sublimă și imensă / e forța-acelei veșnice puteri / ce-n mii de-oglinzi și-mparte raza densă / și-i una totuși, astăzi ca și ieri.

de ființe spirituale. Ea se extinde la lucrurile muritoare, ca și la cele nemuritoare. Generarea existenței din izvorul său coboară gradual prin toate nivelurile de potențialitate.

> That which can die and which dieth not
> Are nothing but the splendor of that Idea
> Which by His love our Lord brings into being.
> . . . . . That living Light
> Through its own goodness reunites its rays
> In new subsistencies as in a mirror,
> Itself eternally remaining One.
> Thence it descends to the last potencies,
> Downward from act to act becoming such
> That only brief contingencies it makes.[5]*

Aceasta este o expresie destul de clară a principiului plenitudinii; pentru că dacă nici acele *ultime potenze* nu puteau fi lipsite de privilegiul existenței, cu atît mai puțin puteau să nu existe potențialitățile mai înalte din ierarhie. Iar în privința filozofiei pe care a urmat-o și pe care și-o asumă aici Dante, întreaga serie de lucruri posibile a fost logic antecedentă creației. A existat dintotdeauna un program stabilit pentru crearea unui univers „complet" căruia „bunătatea" divină i-a dat certitudinea realizării.

Totuși în aceste pasaje, care erau doar versiuni poetice a ceea ce Areopagitul și mulți alți respectați dar mai puțin celebri filozofi spuseseră, Dante se apropie de o erezie. Le era imposibil scriitorilor medievali să se folosească de principiul plenitudinii fără să frizeze erezia. Pentru că acea concepție, odată preluată de creștinătate, trebuia să fie armonizată cu principii foarte diferite, provenite din alte surse, care interziceau interpretarea sa literală. A conduce acest principiu pînă la concluziile sale necesare însemna în mod sigur a cădea într-o capcană teologică sau alta. Acest conflict de idei nu a fost sesizat de acei extremi antiraționaliști reprezentați în Evul Mediu tîrziu de scotiști, William Ockham și alții, care susțineau că voința arbitrară și inscrutabilă a divinității este singurul fundament al tuturor distincțiilor de valoare. Dacă presupuneai că un lucru a fost *făcut* bun pur și simplu pentru că Dumnezeu a dorit ceea ce e bun iar răul — sau ceea ce nu e bun — pentru că El a dorit aceasta, nu mai puteai cugeta asupra implicațiilor „bunătății". Lumea conținea orice fusese pe placul Creatorului să pună în ea. Dar ce fel de ființe sau ce număr de ființe putea însemna acest lucru nu avea nici un om mijlocul de a judeca, în afară de prin experiență sau revelație. Principiul plenitudinii li s-a impus cu necesitate celor pentru care

---

* Tot ce-i etern și tot ce-astfel s-ar vrea / e numai forma-n care se-oglindește / cerescul Tată și iubirea sa. / Căci verbul sfînt... / .....din bunătate razele-și împarte / în nouă cete și-ngerești puteri, / dar Unu-n veci rămîne, fără moarte. / Prin ele, rătăcind din cer în cer, / scoboară la potențe ajungînd / să facă numai lucruri care pier.

„bunătatea" divină însemna ceva și celor care, moștenind tradiția platonică, aveau aversiune pentru credința într-o iraționalitate ultimă a lucrurilor, deși acest principiu avea să se confrunte cu supoziții și nevoi opuse, uneori mai puternice decît el însuși. Pentru că „bunătatea" divină era recunoscută drept creativitate, drept înzestrare a lucrurilor posibile cu darul realității, părea în același timp irațional și lipsit de credință să spui că *ens perfectissimum* nu este „bun" prin esența sa. Dar a admite aceasta însemna se pare a cădea în extrema opusă doctrinei scotiste și a privi realitatea ca o consecință deductivă necesară a naturii necesare a Ideii primordiale. De aici urma că libertatea de alegere a lui Dumnezeu trebuie menținută negînd ideea eretică pe care Dante era cît pe ce s-o afirme, anume că exercitarea efectivă a puterii creatoare se extinde cu necesitate asupra întregii arii a posibilităților.

Începînd cu Augustin, curentul intern ce a rezultat din opoziția acestor două motive dialectice s-a manifestat evident în filozofia medievală. În secolul al XII-lea conflictul a devenit deschis și acut prin încercarea lui Abélard de a pune în practică în același timp consecințele principiilor rațiunii suficiente și ale plenitudinii, pentru că acestea erau implicite în înțelesul acceptat al doctrinei „bunătății" divinității. Abélard a înțeles clar că aceste premise duceau la un optimism determinist. Lumea, dacă este manifestarea temporală a unui Temei-al-Lumii „bun" și rațional, trebuie să fie cea mai bună lume posibilă. Aceasta înseamnă că în ea toate posibilitățile autentice trebuie împlinite. Și astfel, nici una din caracteristicile sau componentele ei nu pot fi contingente, ci toate lucrurile trebuiau să fi fost exact ceea ce sînt. Abélard recunoaște că această consecință poate părea șocantă și la început el mărturisește că ezită să o adopte, dar în cele din urmă nu lasă cititorul în incertitudine cu privire la poziția sa.

Trebuie să cercetăm dacă era posibil ca Dumnezeu să facă mai multe sau mai bune lucruri decît a făcut de fapt... Fie că admitem sau negăm aceasta, vom avea multe dificultăți din cauza nepotrivirii evidente a concluziilor la care fiecare alternativă ne conduce. Căci dacă am presupune că El ar fi putut face fie mai multe, fie mai puține lucruri decît a făcut... am defăima suprema Lui bunătate. Bunătatea, este evident, poate produce numai ce este bun; dar dacă există lucruri pe care Dumnezeu nu le produce, deși ar fi putut s-o facă, sau dacă nu produce unele lucruri potrivite pentru a fi create (*facienda*), cine nu ar deduce că El este gelos sau nedrept — mai ales că pentru El a crea ceva nu este o muncă?... De aici provine acel argument foarte adevărat al lui Platon, prin care el dovedește că Dumnezeu nu ar fi putut în nici un fel să facă o lume mai bună decît cea pe care a făcut-o. [Citează din *Timaios* 30 c]... Tot ceea ce Dumnezeu face sau omite să facă vine dintr-un temei rațional și bun suprem, chiar dacă el este ascuns minții noastre; așa cum spune cealaltă frază din Platon, *orice este generat este generat dintr-o cauză necesară, pentru că nimic nu ia ființă dacă nu există o cauză și un temei potrivit care îl precedă.* De aici provine și afirmația lui Augustin în care arată că toate lucrurile din lume sînt create și se află sub autoritatea providenței divine și nimic nu depinde de întîmplare, de accident. [Citează *Quaestiones* LXXXIII, 26] Atît de mult ia Dumnezeu aminte la bine în tot

ce face, încît se spune că e îndemnat să creeze lucruri individuale mai ales pentru valoarea binelui care există în ele decît din alegerea (*libitum*) propriei Sale voințe... Aceasta se potrivește cu ceea ce spune Ieronim, *căci Dumnezeu nu face aceasta pentru că dorește să facă astfel, ci dorește să facă astfel pentru că este bine.*

Prin urmare, nu lui Dumnezeu trebuie să I se atribuie atitudinea *hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* *, spune Abélard, ci doar oamenilor care sînt prada dorințelor schimbătoare ale propriilor lor inimi. De aici și din alte multe fragmente pe care le omit Abélard conchide că în mod sigur este imposibil ca Dumnezeu prin natura Sa să creeze (sau să făurească) sau să lase necreate (nefăurite) alte lucruri în afară de cele pe care efectiv le creează ori nu, sau să creeze ceva în oricare alt fel sau în alt moment decît cel în care îl face: *ea solummodo Deum posse facere vel dimittere, quae quandoque facit vel dimittit, et eo modo tantum vel eo tempore quo facit, non alio.*[6]

Astfel, Abélard, cu aproape cinci secole mai devreme, pornise de la premisa lui Platon ca să ajungă la cele mai caracteristice concluzii ale lui Spinoza. Cu alte cuvinte, a extras din premisă adevărata sa consecință.[7] Afinitatea sa doctrinară cu filozoful evreu al secolului al XVII-lea poate fi observată mai departe și în replica sa la o obiecție care, spune el, „fusese făcută foarte recent", și anume

că nu se cade să-I mulțumim lui Dumnezeu pentru ce a făcut, de vreme ce nu ar putea face altfel, ci El acționează mai degrabă din necesitate decît din voință. Această obiecțiune este cu totul neîntemeiată. Pentru că aici o anumită necesitate izvorînd din natura Sa sau bunătatea Sa nu este separată de voință, nici nu putem vorbi de o constrîngere, ca și cum ar fi fost forțat să facă un lucru împotriva voinței Sale... Pentru că bunătatea Lui este așa de mare, voința Sa atît de perfectă, încît face ceea ce ar trebui să fie făcut nu fără să vrea, ci spontan, El este cu atît mai demn de a fi iubit prin natura Sa și mai demn de a fi venerat pentru că această bunătate a Lui nu îi aparține în mod accidental, ci esențial și imuabil.

Din toate acestea rezultă obișnuitul argument în favoarea optimismului care avea să devină atît de universal familiar în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Bunătatea acestei lumi, cea mai bună dintre lumile posibile, constă nu în absența răului, ci în prezența sa, constă, cu alte cuvinte, în realizarea a ceea ce Abélard numește *rationabilis varietas* care cere existența răului. În favoarea acestei viziuni el putea cita, așa cum am văzut deja, autorități foarte înalte.

Este un fapt neîndoielnic că toate lucrurile, atît cele bune, cît și cele rele, provin dintr-un plan perfect stabilit, că ele au loc și sînt potrivite unul altuia în așa măsură încît nu ar putea exista într-o mai desăvîrșită armonie. Astfel, Augustin spune: pentru că Dumnezeu este bun, răul nu ar exista decît dacă ar fi bine ca răul să existe. Deoarece din același motiv pentru care El vrea ca lucrurile bune să existe, căci existența lor este potrivită (*conveniens*), din același motiv El vrea ca lucrurile rele

* Aceasta doresc, astfel poruncesc, voința să țină loc de rațiune.

să existe... toate în ansamblul lor tinzînd către mai înalta Sa glorificare. Pentru că, așa cum deseori o pictură este mai frumoasă și mai demnă de laudă dacă sînt folosite unele culori în sine neplăcute, decît dacă ar fi uniformă și de o singură culoare, tot astfel, dintr-un amestec de rele, Universul devine mai frumos și mai vrednic de laudă.[8]

Dar deși premisele argumentului nu puteau fi negate nici de cei mai ortodocși* teologi, concluzia în schimb nu putea fi admisă. Abélard a subliniat continuu atît implicațiile deterministe, cît și pe cele antinomice ale principiilor pe care aproape toată lumea le accepta. A fost una din ereziile de care a fost acuzat Abélard de către Bernard de Clairvaux, aceea de a susține „că Dumnezeu nu ar trebui să împiedice răul, de vreme ce tot ce se întîmplă are loc prin bunăvoința Sa și în cel mai bun mod posibil"[9]. Și Petrus Lombardus în *Liber Sententiarum*, faimosul compendiu care timp de secole avea să fie principalul manual al studenților la teologie, a condamnat raționamentul lui Abélard în aceste puncte și a oferit o curioasă respingere a lui. A susține că Universul este atît de bun încît nu ar putea fi mai bun este „a face creația egală cu Creatorul", doar despre acesta din urmă putîndu-se afirma însă în mod legitim perfecțiunea. Dacă totuși se admite că lumea este imperfectă, urmează că sînt posibilități ale ființei și ale binelui care nu sînt realizate și că „Dumnezeu ar fi putut face alte lucruri și lucruri mai bune decît a făcut".[10] De aici înainte a fost recunoscut faptul că era inadmisibil de acceptat un optimism literal, sau principiul plenitudinii, sau principiul rațiunii suficiente care era baza pentru ambele.

Totuși deși filozofia dominantă a Evului Mediu nu putea să se împace cu aceste principii, ea nici nu se putea lipsi de ele, iar conflictul dintre presupozițiile sale specifice, care în vremea lui Abélard luase forma controversei deschise, continua să se manifeste sub forma unei opoziții interne de tendințe în mințile gînditorilor individuali. Nimic nu ar putea ilustra mai bine acest lucru decît o trecere în revistă a cîtorva dintre spusele unuia din cei mai mari scolastici. Prin aceasta vom lua cunoștință atît de stînjeneala pe care tensiunea interioară din doctrina tradițională i-o cauza, cît și de stratagemele logice ingenioase dar inutile la care a fost constrîns să recurgă din această pricină.

Toma d'Aquino pare în primul rînd să afirme principiul plenitudinii în mod destul de neechivoc și complet.

Fiecare dorește perfecțiunea a ceea ce el dorește și iubește de dragul acelui lucru: pentru că lucrurile pe care le iubim pentru ele însele le dorim... multiplicate pe cît de mult e posibil. Dar Dumnezeu dorește și iubește esența Sa de dragul său. Acea esență însă nu se poate amplifica și multiplica în sine, ci se poate multiplica doar după asemănarea sa, care este împărtășită de lucruri. De aceea Dumnezeu

---

* În această carte cuvîntul „ortodox" este pretutindeni folosit de autor cu sensul de „dreptcredincios" sau care nu se îndepărtează de poziția oficială a Bisericii.

dorește ca lucrurile să se înmulțească, la fel de mult cum Își dorește și Își iubește propria perfecțiune... Mai mult, dorindu-Se pe Sine, Dumnezeu dorește toate lucrurile care există în Sine Însuși; dar toate lucrurile într-un fel preexistă în Dumnezeu prin tipurile lor (*rationes*). De aceea, dorindu-Se pe Sine, Dumnezeu dorește alte lucruri... Din nou voința urmează înțelegerii. Dar Dumnezeu, înțelegîndu-Se pe Sine, înțelege toate celelalte lucruri; de aceea, din nou trebuie adăugat, dorindu-Se pe Sine în primul rînd, El dorește toate celelalte lucruri.[11]

După cum observă un recent comentator romano-catolic al *Summa contra Gentiles*, „luată în sine, aceasta ar părea să susțină că Dumnezeu dorește existența tuturor lucrurilor pe care El le înțelege ca posibile și că El în mod necesar dorește existența lucrurilor din afara Lui Însuși și deci le creează în mod necesar"[12]. Nu numai că pasajul ar putea avea această semnificație, dar nici nu poate însemna altceva, dacă luăm în considerare alte supoziții pe care Toma le acceptă în altă parte. *Toate* lucrurile posibile „sînt cuprinse într-o rațiune infinită", după cum spune Spinoza, și aparțin esenței acesteia. De aceea numai suma totală a tuturor lucrurilor autentice posibile ar putea fi obiectul voinței divine, adică al actului creator. Dar Toma nu poate desigur să admită aceasta. El se simte constrîns să afirme libertatea voinței absolute: *necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt.*[13]* În consecință, creația trebuie să fie restrînsă la o selecție între Idei. Pentru a exclude necesitatea fără a exclude și „bunătatea" din actul divin al alegerii, Toma introduce pentru prima oară o distincție — care e aproape sigur sursa uneia similare la Leibniz și Wolff — între necesitatea absolută și cea ipotetică. Voința divină, deși alege întotdeauna binele, îl alege pentru că „se potrivește binelui său propriu, nu pentru că i-ar fi necesar". Aceasta este o distincție ce nu suportă analiză. A alege altceva decît cel mai mare bine ar fi, conform principiilor tomiste, a contrazice atît noțiunea de esență divină, cît și noțiunea de voință, și în orice caz argumentul admite că cel mai mare bine, care aici implică cea mai mare sumă a posibilelor, este de fapt ales. De aceea Toma formulează un raționament suplimentar și deosebit de caracteristic lui, al cărui rezultat e pur și simplu negarea concluziei care fusese exprimată anterior.

De vreme ce binele, înțeles astfel, este obiectul potrivit al voinței, voința se poate aplica oricărui obiect conceput de intelect în care se realizează deplin ideea binelui. De aici, deși existența oricărui lucru, așa cum este el, este bună, și inexistența lui este un rău, totuși inexistența unui lucru poate deveni obiect al voinței, deși nu al necesității, datorită unui bine care i se asociază; pentru că este bine ca un lucru să existe, chiar dacă aceasta ar însemna inexistența altuia. Prin urmare, singurul bine pe care voința prin alcătuirea sa nu-l poate dori inexistent este binele

* Este necesar să spunem că voința lui Dumnezeu este cauza lucrurilor și că Dumnezeu acționează prin voință, nu prin necesitate naturală, cum au crezut unii.

a cărui inexistență ar distruge noțiunea de bine în totalitate. Un astfel de bine nu este altul decît Dumnezeu. Prin urmare voința, prin natura sa, poate dori inexistența oricărui lucru în afară de Dumnezeu. Dar în Dumnezeu există voință pe măsura puterii absolute a voinței Sale, pentru că în El toate lucrurile, fără excepție, au o existență perfectă. De aceea El poate dori ca orice lucru în afară de Sine să nu existe, și în consecință nu dorește cu necesitate alte lucruri în afara Lui Însuși.[14]

De aici rezultă că, deși intelectul divin concepe o infinitate de lucruri posibile, voința divină nu le alege pe toate, iar existența lucrurilor finite este prin aceasta contingentă și numărul felurilor lor este arbitrar.

Dar argumentul prin care marele învățat încearcă să evite consecințele periculoase ale celeilalte premise a sa la fel de clar afirmată este evident contradictoriu și în același timp în conflict cu unele din principiile fundamentale ale sistemului său. Acest argument susține că existența a ceva, în măsura în care este posibil, este în sine ceva bun; că voința divină întotdeauna alege binele și că totuși perfecțiunea Sa îi permite (sau îi cere) să dorească inexistența unor lucruri posibile, și prin urmare bune. De aceea nu e surprinzător că într-un pasaj următor Toma d'Aquino se întoarce la teza că Absolutul, dacă este bun sau rațional, trebuie să genereze varietate într-o măsură proporțională cu puterea Sa, ceea ce ar putea însemna doar într-o măsură infinită, deși sub restricția impusă de imposibilitatea logică a unor lucruri. În conexiune cu doctrina sa despre preexistența sufletelor, Origene declarase că bunătatea lui Dumnezeu se dovedise la prima creație cînd El făcuse toate ființele la fel de spirituale și raționale și că inegalitățile dintre ele au fost rezultatul felului diferit în care și-au folosit libertatea lor de alegere. Toma declară că această opinie era în mod evident falsă. „Cel mai bun lucru în creație este perfecțiunea Universului, care constă în varietatea ordonată a lucrurilor... Astfel, diversitatea ființelor nu se naște din diversitatea meritelor, ci a fost de la început în intenția primului agent." Dovada oferită pentru aceasta este cea mai izbitoare din cauza contrastului dintre metoda foarte scolastică și implicațiile revoluționare ce se găsesc în ea în mod latent.

Pentru că fiecare agent tinde să determine o asemănare cu sine în efect, în măsura în care efectul o poate prelua, un agent va face acest lucru perfect, în măsura în care este el însuși perfect. Dar Dumnezeu este agentul perfect; prin urmare Îi va fi caracteristic Lui să determine în creație o asemănare perfectă cu Sine Însuși, în măsura în care aceasta se potrivește creației Sale. Dar ființele nu pot atinge o asemănare perfectă cu Dumnezeu, pentru că ele sînt limitate la anumite specii: pentru că de vreme ce cauza e superioară efectului, ceea ce există în cauză simplu și ca un lucru unitar se regăsește ca un lucru compus și multiplu în efect... Prin urmare, multiplicitatea și varietatea erau necesare creației, pentru ca asemănarea perfectă cu Dumnezeu să se regăsească în lucruri potrivit măsurii lor... [Din nou] dacă fiecare agent a cărui putere se extinde asupra unor efecte variate ar produce numai unul din acele efecte, puterea lui nu ar fi atît de redusă la existență reală așa

cum ar fi dacă ar face mai multe. Dar prin reducerea puterii active la realitate efectul atinge asemănarea cu agentul său. Prin urmare, asemănarea cu Dumnezeu nu ar fi perfectă în Univers dacă ar exista doar un anumit tip de efecte... [Din nou] bunătatea speciei transcende bunătatea individului, așa cum forma transcende materia; prin urmare, înmulțirea speciilor adaugă mai mult binelui Universului decît înmulțirea indivizilor unei singure specii. Prin urmare, perfecțiunea Universului necesită nu numai multitudinea indivizilor, ci și diferite tipuri, și prin urmare diferite niveluri ale lucrurilor.[15]

Este probabil clar și pentru cel mai puțin critic cititor al acestui pasaj faptul că, încă o dată, Doctorul Angelic evită să îmbrățișeze principiul plenitudinii în forma sa completă doar dintr-o inconsecvență, pentru că el, ca orice teolog dreptcredincios, susținea că puterea divină se extinde nu numai asupra unei „varietăți", dar chiar asupra unei infinități de efecte. Substituirea lui „toate posibilele" prin „mulți" a fost o evidentă retragere din fața concluziei pe care premisele nu doar o acceptau, ci o cereau.

Aici sau în pasaje de același fel din alte scrieri ale lui Toma d'Aquino se găsește probabil sursa cea mai apropiată a argumentelor folosite de King și Leibniz în teodiceele lor și a unei specii de teorie a valorii care, așa cum a fost preluată de scriitori ai secolului al XVIII-lea, urma să aibă foarte importante consecințe — teza valorii supreme și inerente a existenței ca atare, supoziția că, cu cît există mai multe esențe realizate în Univers, indiferent de rangul lor, cu atît e mai bine. Dacă lumea nu ar fi compusă din lucruri bune și lucruri rele (în sensul de deficiente în bine), atunci, spune Toma

nu ar fi completate toate nivelurile posibile ale bunătății, nici nu ar exista ființe superioare prin asemănarea lor cu Dumnezeu față de altele. Astfel i-ar lipsi creației suprema frumusețe (*summus decor*) dacă i-ar lipsi acea ordine prin care lucrurile sînt diferite și inegale... Dacă ar exista o egalitate între toate lucrurile, ar exista un singur fel de bine creat, ceea ce ar însemna o abatere de la perfecțiunea creației... Providența divină nu exclude în totalitate posibilitatea ca lucrurile să nu atingă binele; dar ceea ce *poate* să nu fie bun chiar *este* cîteodată lipsit de acest bine; iar lipsa binelui este răul.

Astfel, marele învățat nu ezită în fața tezei evident periculoase că „un Univers în care nu ar exista răul nu ar fi atît de bun ca Universul real". Raționează greșit, spune el, cei care cred că „pentru că un înger e mai bun decît o piatră, doi îngeri sînt mai buni decît un înger și o piatră... Deși un înger, considerat în sine, este mai bun decît o piatră, cu toate acestea două naturi sînt mai bune decît una singură; și de aceea un Univers care conține îngeri și alte lucruri este mai bun decît acela care conține doar îngeri; pentru că în esență Universul atinge perfecțiunea în raport cu diversitatea naturilor din el, prin care sînt umplute niveluri de bunătate, și nu în raport cu multiplicarea indivizilor de un singur fel."[16]

Este evident de aici că nu se poate spune, cum spune autorul unui admirabil studiu recent asupra sistemului tomist, că „*singura* rațiune de a fi în Univers a omului" era după Toma realizarea de către om a acelui suprem bine care constă în asimilarea lui Dumnezeu.[17] O parte la fel de esențială a învățăturii marelui filozof dominican este că Universul este propria sa rațiune de a exista, cu alte cuvinte că „varietatea ordonată a lucrurilor", realizarea Ideilor, este un scop în sine, un scop care nu folosește doar pentru salvarea omului și care este esențial incompatibil cu „asimilarea" ființelor de către altceva, în orice sens care ar implica o pierdere a diferenței lucrurilor între ele și chiar față de propria lor sursă.

Probabil că aici găsim și mijlocul principal de transmitere către diferiți scriitori ai secolului al XVIII-lea a justificării neoplatonice a felului în care leul se poartă cu asinul — și a Creatorului leului. *Non conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus.** „Ar fi inconsecvent cu raționalitatea guvernării divine să nu admită ființelor să se comporte conform naturii lor diferite. Dar din însuși felul în care se poartă ființele derivă distrugere și rău în lume, pentru că lucrurile, prin contrarietatea și opoziția lor reciprocă, se distrug unele pe altele." Prin urmare, „nu ține de natura providenței să excludă complet din rîndul lucrurilor pe care le guvernează" nici acest rău provenit din conflictul și suferința acelor ființe incapabile de rău moral.

Toate aceste încercări de a explica răul ca necesar implică în mod evident optimism. O presupusă dovadă a inevitabilității logice a „răului" dat ca un element al celui mai bun Univers nu ar avea sens dacă nu se presupune că Universul de fapt este și trebuie să fie cel mai bun posibil. Totuși Toma, aducîndu-și aminte fără îndoială de soarta lui Abélard, își schimbă aici încă o dată temeiul și din nou asistăm la stînjenitorul spectacol al unui mare intelect ce se străduiește, prin distincții false și irelevante, să scape de consecințele propriilor sale principii, avînd ca rezultat final o evidentă autocontradicție. Cînd el ajunge să se confrunte direct cu întrebarea lui Abélard *utrum Deus possit meliora facere ea quae facit***, Toma afirmă pentru început cinstit și viguros (pe baza doctrinelor acceptate sau a autorității) argumentele concepției pe care urmează să o respingă. A răspunde afirmativ la această întrebare părea să fie echivalent cu a nega că Dumnezeu acționează așa cum o face *potentissime et sapientissime*, ceea ce nu era desigur permis a nega. Și din nou auzim aici unul din ecourile continuu repetate ale argumentului din *Timaios*: „Dacă Dumnezeu ar fi putut face lucrurile mai bune decît sînt și nu a făcut-o a fost invidios; dar invidia e total străină lui Dumnezeu." Dar la aceste considerații Toma răspunde cu o serie de distincții. Un lucru individual de un anume tip nu poate fi mai bun decît „esența" tipului său. Astfel, pătratul unui număr nu ar putea fi mai mare

---

* Nu s-ar conserva viața leului, dacă nu ar fi ucis asinul.

** Dacă Dumnezeu poate face mai bine ceea ce face.

decît este, căci, dacă ar fi, nu ar mai fi pătratul, ci un alt număr. Irelevanța acestui argument pentru chestiunea în litigiu este evidentă. De o relevanță aparent mai mare este distincția dintre „mai bine" cînd e folosit cu referire la felul de acțiune al agentului (*modus ex parte facientis*) și cînd este folosit cu referire la felul lucrului făcut sau produs (*modus ex parte facti*). În primul sens trebuie susținut că „Dumnezeu nu ar face nimic mai bine decît a făcut deja"; în al doilea sens, teza opusă trebuie afirmată: „Dumnezeu ar putea da lucrurilor făcute de El un mai bun *modus essendi* decît a făcut-o, însă în ceea ce privește accidentele." Dar distincția, deși posibilă pentru un scotist, era incongruentă cu cele mai dragi convingeri ale lui Toma. Ea implica faptul că „bunătatea" unui act, în orice caz în privința divinității, era total separată de caracterul obiectiv al lucrului făcut sau intenționat. În cele din urmă, ingeniozitatea chiar și a acestui subtil doctor a fost insuficientă pentru a-l salva de la un argument de trei propoziții dintre care a treia era negația formală a primeia.

Trebuie să susținem că, presupunînd aceste lucruri, Universul nu poate fi mai bun decît este, din cauza ordinii perfecte pe care Dumnezeu a dat-o lucrurilor și care reprezintă binele Universului. Dacă oricare dintre aceste lucruri ar fi (luat separat) mai bun decît este, proporția care constituie ordinea întregului ar fi vătămată... Cu toate acestea Dumnezeu ar putea face alte lucruri decît cele pe care le-a făcut sau ar putea adăuga altele la lucrurile pe care le-a făcut; și acest Univers ar fi mai bun.[18]

Cu abordările sale precaute și șovăitoare dar reale ale principiului plenitudinii, Toma d'Aquino se raliază unei total diferite afirmări a principiului continuității. Albertus Magnus, scriind *De animalibus*, notase deja că „natura nu face genurile [animale] separate fără să facă ceva intermediar între ele; pentru că natura nu trece de la extremă la extremă *nisi per medium.*"[19]* Toma tratează în același mod despre „minunata înlănțuire a ființelor (*connexio rerum*)" pe care natura „o înfățișează ochilor noștri. Membrul cel mai de jos al unui gen superior se învecinează întotdeauna (*contingere*) cu membrul cel mai de sus al genului imediat inferior". Exemplul cel mai familiar al zoofitelor împrumutat de la Aristotel este citat aici; dar principala întrebuințare pe care Toma o dă acestei concepții este în domeniul relației dintre minte și trup. Materia, *genus corporum*, în cea mai înaltă ipostază, adică în om, trece în spirit. Constituția omului este „*aequaliter complexionatum*, are în măsură egală însușirile ambelor clase, de vreme ce aparține celui mai de jos membru al clasei superioare corpurilor, adică sufletului omenesc — și se spune de aceea că este orizontul și linia de frontieră a lucrurilor corporale și necorporale"[20]. Astfel, presiunea exercitată de principiul continuității tindea, chiar în Evul Mediu, să se estompeze, deși nu a învins tradiționalul dualism tranșant între trup și spirit. Accentul pus

* Decît prin termenul mediu.

pe acest principiu revine la reputați scriitori teologi de mai tîrziu — de exemplu la Nicolaus Cusanus:

Toate lucrurile, oricît de diferite, au legături între ele. Există în genurile lucrurilor o astfel de legătură între cele superioare și cele inferioare, încît ele se întîlnesc într-un punct comun; o astfel de ordine se obține între specii, încît cea mai înaltă specie de un anumit gen coincide cu cea mai de jos a genului imediat superior, pentru ca Universul să fie unul, perfect, continuu.[21]

Argumentul acceptat ca „filozofic", spre deosebire de cel dogmatic, al existenței îngerilor se baza pe aceste supoziții ale necesarei plenitudini și continuități a lanțului de ființe. Sînt evident posibilități de existență finită deasupra nivelului reprezentat de om și în consecință ar fi verigi lipsă în lanț dacă aceste ființe nu ar exista de fapt. Realitatea îngerilor ar putea astfel fi cunoscută *a priori* prin rațiunea naturală, chiar dacă o revelație supranaturală nu ne-a asigurat de existența acesteia.[22] Acesta, ca să anticipăm, a continuat să fie timp de multe secole principalul argument oferit pentru a justifica credința în „ființe spirituale". Sir Thomas Browne exclamă în *Religio Medici*: „Este o enigmă pentru mine... cum e posibil ca atîtea capete învățate să își uite într-atîta metafizica și să distrugă scara și ierarhia ființelor, încît să pună sub semnul întrebării existența spiritelor." Chiar și la mijlocul secolului al XVIII-lea poetul Young găsește în principiul continuității o dovadă a nemuririi sufletului omenesc ca și a existenței ființelor desăvîrșit și etern necorporale:

Look Nature through, 'tis neat gradation all.
By what minute degrees her scale extends!
Each middle nature join'd at each extreme,
To that above it, join'd to that beneath.
. . . . . But how preserv'd
The chain unbroken upwards, to the realms
Of Incorporeal life? those realms of bliss
Where death hath no dominion? Grant a make
Half-mortal, half-immortal; earthy part,
And part ethereal; grant the soul of Man
Eternal; or in Man the series ends.
Wide yawns the gap; connection is no more;
Check'd Reason halts; her next step wants support;
Striving to climb, she tumbles from her scheme.[23]*

* Priviți Natura, ce gradație perfectă. / Această scară, ce fine trepte are! / Orice ființă legată la extreme / Cu cea de sus, cu cea de jos. / .....Dar cum se poate-ntinde / Lanțul neîntrerupt în sus, către tărîmuri / Ale Necorporalei vieți? tărîmuri fericite / Unde moartea nu stăpînește? admiteți că există / Ceva și muritor și veșnic; parte pămîntean, / Parte ceresc; admiteți că sufletul Omului / Este etern; altfel șirul se va sfîrși cu el. / Larg abisul se deschide; nu mai există legături; / Rațiunea se oprește-n loc; are nevoie-acum de sprijin / Încercînd să urce, se rostogolește din propriu-i edificiu.

Dar pe vremea lui Young supoziția că nu pot exista, într-o ordine rațională, verigi lipsă urma să fie deturnată într-o cu totul altă direcție, cu rezultate foarte diferite. Totuși atît de persistentă a fost această inferență din la principiul plenitudinii, încît o descoperim și la Victor Hugo în anii '50 ai secolului trecut.

Comme sur le versant d'un mont prodigieux,
Vaste mêlée aux bruits confus, du fond de l'ombre,
To vois monter à toi la création sombre.
Le rocher est plus loin, l'animal est plus près.
Comme le faîte altier et vivant, tu parais!
Mais, dis, crois-tu que l'être illogique nous trompe?
L'échelle que tu vois, crois-tu qu'elle se rompe?
Crois-tu, toi dont les sens d'en haut sont éclairés,
Que la création qui, lente et par degrès
S'élève à la lumière,...
S'arrête sur l'abîme à l'homme?*

O astfel de supoziție, implicînd lipsa de logică a ființei, este inadmisibilă. Ierarhia continuă cu nenumărate niveluri superioare omului:

Peuple le haut, le bas, les bords et le milieu,
Et dans les profondeurs s'évanouit en Dieu![24]**

Întorcîndu-ne la autorul lui *Summa theologica*, poziția sa în privința principiilor plenitudinii și continuității poate fi acum rezumată. El folosește în mod liber aceste două principii ca premise, așa cum am văzut, ori de cîte ori servesc scopului său, dar evită consecințele lor prin intermediul unor distincții false sau irelevante cînd ele par pe punctul de a-l conduce la erezia admiterii completei corespondențe între tărîmul posibilului și realului, împreună cu determinismul cosmic pe care acesta îl implică. Întreaga filozofie ortodoxă medievală, cu excepția celei radical antiraționaliste, se afla pe aceleași poziții. Existau numai două viziuni consecvente — aceea a lui Duns Scotus, pe de o parte, mai tîrziu reprezentată de Giordano Bruno, și aceea a lui Spinoza, pe de altă parte. Filozofii care au respins prima fațetă a dilemei, aceia care, ca unică variantă la acceptarea faptului că creația e un capriciu irațional afirmau „bunătatea" inerentă divinității și acceptau prin-

---

* Ca pe versantul unui munte măreț, / Cu vast amestec de zgomote confuze, vezi cum urcă / Din profunzimea umbrei înspre tine creația solemnă. / Stînca e mai departe, dar mai aproape-i vietatea. / Iar tu păreai asemeni unui stei de piatră, înalt și viu! / Dar spune, crezi tu oare că ne-nșală spiritul ilogic? / Că se va rupe scara ce o vezi? / Crezi tu, ale cărui simțuri de sus sînt luminate, / Că-această creațiune ce se ridică-ncet, treptat, / Către lumină... / Se-oprește deasupra abisului, la om?

** Ce populează înălțimile, abisul, marginile, mijlocul / Și-n profunzimi se pierde-n Dumnezeu!

cipiul plenitudinii ca o implicație a acestui fapt, au putut scăpa de cealaltă fațetă doar printr-o consecventă ignorare a consecințelor evidente ale propriilor lor premise.

Tipul de raționament asupra principiului plenitudinii pe care l-am ilustrat cu învățații creștini nu era, desigur, monopolul lor. El are paralele în scrierile unor filozofi medievali musulmani și evrei. Averroes scrie de exemplu:

> De ce a creat Dumnezeu mai multe feluri de suflete vegetale și animale? Motivul este acela că existența majorității acestor specii se sprijină pe principiul perfecțiunii [sau completitudinii]. Se poate considera că unele animale și plante există doar pentru om, sau unul pentru altul, dar nu se poate admite acest lucru în legătură cu altele, de exemplu cu animalele sălbatice, care sînt dăunătoare oamenilor.[25]

Există totuși în gîndirea medievală și în neoplatonismul ce a precedat-o un conflict interior și mai semnificativ, deși mai puțin explicit deseori, conflict care și el se datora asocierii principiului plenitudinii cu anumite alte elemente din grupul de presupoziții fundamentale acceptat. Era un conflict între două concepții ireconciliabile despre bine. Binele final pentru om, așa cum admit aproape toți filozofii occidentali de mai mult de un mileniu, consta într-un chip de asimilare și aproximare a naturii divine, fie prin imitație, contemplare, fie prin absorbție. Astfel încît doctrina atributelor divine era într-un mod mult mai semnificativ o teorie a naturii valorii ultime, și concepția despre Dumnezeu era în același timp definirea obiectivului vieții umane. Ființa Absolută, în totală deosebire de orice altă ființă din natură, era totuși *primum exemplar omnium.* Dar Dumnezeu, în care omul trebuie să-și găsească propria împlinire, era, așa cum s-a arătat, nu un Dumnezeu, ci doi. El era Ideea Binelui, dar era și Ideea Bunătății; și deși al doilea atribut era aparent dedus dialectic din primul, nu existau două noțiuni mai antitetice ca acestea. Primul era o apoteoză a unității, autosuficienței și calmului, celălalt a diversității, autotranscendenței și fecundității. Primul era, în cuvintele lui Petrus Ramus, un *Deus omnis laboris, actionis, confectionis non modo fugiens sed fastidiens et despiciens**; celălalt era Dumnezeul din *Timaios* și din teoria emanației. Primul Dumnezeu era scopul „drumului în sus", al acelui proces ascendent prin care sufletul finit, întorcîndu-se de la toate lucrurile create, își urma drumul înapoi către Perfecțiunea imuabilă, singurul loc în care își putea găsi odihnă. Celălalt Dumnezeu era sursa și energia formatoare a acelui proces descendent prin care ființa curge prin toate nivelurile potențialității pînă la cel mai de jos. Dificultățile pur logice de a reconcilia aceste două concepții au fost deja sugerate. Dar dificultățile logice, atunci cînd se refereau la obiecte ultime

---

* Dumnezeu care nu numai că se ferește de toate muncile, acțiunile, de lucrul făcut, ci le și disprețuiește și le privește de sus.

ale gîndirii, nu-i încurcau prea mult pe gînditorii medievali. Noțiunea de *coincidentia oppositorum*, de întîlnire a extremelor în Absolut, era o parte esențială a aproape întregii teologii medievale, așa cum fusese și a neoplatonismului. Ceea ce Dean Inge numise cu finețe „fluiditatea și interpretarea conceptelor în lumea spirituală" sau, într-un limbaj mai simplu, admisibilitatea și chiar necesitatea de a ne autocontrazice cînd vorbim de Dumnezeu, era un principiu destul de bine recunoscut, deși nu era valabil de obicei pentru teologii din tabăra adversă. Ușoara stînjeneală pe care aplicarea unui astfel de principiu o lăsa în minte putea fi, și cu ajutorul teologului scolastic de obicei era, atenuată prin explicația că termenii aparent contradictorii erau folosiți într-un *sensus eminentior*, adică nu aveau înțelesul lor obișnuit, nici vreun alt înțeles pe care mintea umană îl putea sesiza. Dar tensiunea interioară a gîndirii medievale care ne preocupă aici nu era doar o discrepanță între două idei speculative susținute de către aceleași minți; era, de asemenea, o discrepanță între două idealuri practice. S-ar putea considera ușor de afirmat despre natura divină ceea ce nouă ne-ar părea atribute metafizice incompatibile; dar era imposibil de reconciliat în practica umană ceea ce nouă trebuie să ne apară ca noțiuni incompatibile asupra valorii. Nu există nici un mod de a armoniza în mod practic saltul de la Multiplu la Unu, căutarea unei perfecțiuni definite doar prin contrast față de lumea creată, pe de o parte, și imitarea unei Bunătăți care se delectează în diversitate și se manifestă în emanația din Unu a Multiplului, pe de altă parte. Primul program necesita o retragere din orice „atașament față de ființe" și culmina în contemplarea extatică a Esenței Divine indivizibile. Celălalt program, dacă ar fi fost formulat, ar fi chemat oamenii să participe, într-o măsură finită, la pasiunea creatoare a divinității, să colaboreze conștient la procesele prin care diversitatea lucrurilor, completitudinea Universului sînt realizate. Acesta din urmă ar fi găsit viziunea plină de beatitudine în bucuria dezinteresată de a contempla splendoarea creației sau de a descoperi detaliul infinitei sale varietăți. Ar fi plasat viața activă deasupra celei contemplative și poate ar fi conceput activitatea artistului creator — care în același timp iubește, imită și augmentează „varietatea ordonată" a lumii sensibile — ca modul de viață omenească cel mai apropiat de divin.

Dar în Evul Mediu timpuriu aceste implicații, deși conțineau clar o parte din doctrina acceptată, au rămas în cea mai mare parte fără efect. Pentru că cele două teorii ale valorii nu puteau fi armonizate în mod concret, filozofia creștină medievală, asemenea neoplatonismului ce a precedat-o, a fost constrînsă să aleagă între ele și, desigur, a ales-o pe prima. Ideea Binelui, nu concepția unei Bunătăți autotranscendente și generatoare, a fost cea care a determinat învățătura etică a Bisericii (cel puțin în îndemnurile sale spre perfecțiune) și a modelat supozițiile privind scopul final al omului care au dominat gîndirea europeană pînă-n zorii Renașterii, în teologia ortodoxă — atît cea protestantă cît și cea catolică — și dincolo de ea. „Calea care

urcă" era singura direcție în care omul trebuia să caute binele, deși se presupune că Dumnezeu, care posedase dintotdeauna în mod perfect binele, care era obiectul căutărilor omului, ar fi găsit, ca să spunem așa, binele *Său* suprem pe „calea ce coboară"; Dumnezeu fusese, după expresia ciudată și semnificativă a Areopagitului, „ademenit prin bunătate, afecțiune și dragoste și coborît din eminența și supremația Sa asupra tuturor, la a fi în toate". Sfîrșitul pe care toate lucrurile finite și-l doresc și către care oamenii aveau să aspire în mod conștient era întoarcerea și rămînerea în unitatea care totuși, prin esența sa, nu putea să rămînă în ea însăși.

Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri,
Quia non aliter durare queant
Nisi converso rursus amore
Refluant causae, quae dedit esse;[26]

deși acest *amor che muove il sole e l'altre stelle* era negația sau reversul Iubirii ce se manifestă în generarea multiplicității lucrurilor în cer și pe pămînt. Sir Thomas Browne repeta doar (așa cum remarca un scriitor recent) obișnuita presupoziție scolastică atunci cînd scria că „lucrurile pe măsură ce se îndepărtează de unitate se apropie de imperfecțiune și diformitate pentru că ele își contemplă perfecțiunea în simplitatea lor și în cea mai mare apropiere de Dumnezeu"[27].

Dar deși ierarhia valorilor implicată de principiul plenitudinii rămînea astfel în mare parte nedezvoltată în filozofia și religia medievală, era în același timp o parte prea esențială a tradiției pentru a fi total ignorată; conflictul dintre aceasta și concepția opusă a binelui devine cîteodată evident chiar și în scrierile celor mai ortodocși teologi. Astfel, Augustin, într-un ciudat capitol, *De pulchritudine simulacrorum*, observă că suprema artă a lui Dumnezeu „se manifestă în varietatea lucrurilor pe care le-a creat din nimic, în timp ce inferioritatea artei umane apare în capacitatea limitată de a reproduce diversitatea, sau *numerositas*, a obiectelor naturale, de exemplu a corpurilor omenești. Prin urmare, Augustin pare pe punctul de a deriva un fel de teorie estetică din principiul plenitudinii; funcția artei, sugerează el, este să imite sau să reflecte pe cît de exhaustiv e posibil această diversitate a lumii create; și aceasta este cu adevărat, așa cum implică în mod evident raționamentul, o *imitatio Dei*, și prin urmare un exercițiu religios *par excellence*. Dar aici sfîntul se oprește și se întoarce brusc către latura ascetică și transmundană a doctrinei sale: „Aceasta nu înseamnă că cei care creează astfel de opere [de artă] trebuie să fie apreciați prea mult, și nici aceia cărora aceste opere le plac; pentru că atunci cînd sufletul este astfel îndreptat către lucruri inferioare — lucruri corporale făcute de el prin mijloace corporale — el este mai puțin atent la suprema Înțelepciune de unde îi vin chiar aceste puteri."[28] Astfel, Augustin ajunge la concluzia incongruentă că Dumnezeu în calitatea Sa de Creator *nu* trebuie

imitat, că anumite puteri divine la care oamenii participă într-o anumită măsură nu trebuie folosite de către ei și că întreaga creație în care se manifestă atributul divin al „bunătății" nu e făcută ca să ne bucurăm de ea. În înflorirea artelor din Evul Mediu tîrziu o astfel de atitudine, deși nu putea fi oficial abandonată, devenise clar nepotrivită. Deja îl găsim pe Dante preocupîndu-se, așa cum nici măcar un poet dreptcredincios și mistic din secolul al XIV-lea nu putea evita s-o facă, de înrudirea operei artistului cu procesul creației divine. De vreme ce, în opinia lui Aristotel, arta este imitația Naturii și de vreme ce Natura este manifestarea perfecțiunii lui Dumnezeu, urmează că „arta voastră este într-un fel un nepot al divinității" (*vostra arte a Dio quasi è Nipote*).[29] În Renaștere, acest aspect al concepției medievale se realizează complet. „Non merita nome di Creatore", spunea Tasso mîndru, „se non Iddio ed il Poeta"*; iar Giordano Bruno scria că „zeilor le plac reprezentările multiforme ale lucrurilor multiforme, în roadele multiforme ale tuturor talentelor; pentru că le plac toate lucrurile care există și toate reprezentările lor și le place să vegheze ca ele să existe și să dea poruncă și îngăduință ca ele să ia ființă."[30]

În aspectul său etic, conflictul dintre implicațiile celor două concepții despre *imitatio Dei* poate fi clar perceput la Toma d'Aquino. El declară deseori că „ființa se apropie mai mult de asemănarea cu Dumnezeu dacă nu e numai bună, ci poate și acționa pentru binele celorlalte lucruri, decît dacă pur și simplu e bună în sine", pentru că bunătatea lui Dumnezeu „se revarsă". Pentru acest motiv, între altele, este bine că „există în ființe pluralitate și inegalitate", dacă toate ar fi în toate privințele egale, nici una nu ar putea acționa în avantajul alteia"[31]. Totuși în cele din urmă adevărata perfecțiune a omului nu constă desigur nici pentru Toma, și nici pentru Augustin în preocuparea pentru ființele cărora le putem transmite binele. Ea constă în fericita absorbire a întregii conștiințe a individului în contemplarea unui Dumnezeu căruia nu I se poate transmite nici un bine.

Dacă ne întoarcem la un platonician tipic al secolului al XVII-lea putem observa că același conflict între aceste două concepții la fel de platonice despre divinitate și dintre cele două concepții despre bine care le corespund persistă și se manifestă într-o formă chiar mai acută. John Norris de Bemerton (1657–1711) tratează cu același interes gîndul eternei autosuficiențe și al autodifuzării care e implicită în ideea unei Ființe Perfecte și Absolute. Dumnezeu este, pe de o parte „universala Plenitudine a cărei fericire se consumă în cercul său propriu, care se susține pe sine pe baza propriei autosuficiențe ce este propriul Său scop și centru. Dar, pe de altă parte,

> Natura lui Dumnezeu presupune, atît în noțiune și concepție, cît și în adevăr și realitate, o absolută și infinită perfecțiune; în consecință, ea include o dispoziție benefică și comunicativă, aceasta fiind o perfecțiune. Superioritatea absolută a naturii divine nu dovedește doar că ea este comunicativă, ci și că este cea mai

---

* Nu merită numele de Creator... dacă nu este Dumnezeu și Poet.

comunicativă și răspîndită ființă. Pentru că atît toate tipurile, cît și toate gradele de perfecțiune trebuie cu necesitate să fie incluse într-o ființă absolut și infinit perfectă... Această comunicativitate superioară a Naturii Divine este tipic reprezentată și misterios ilustrată de către Scara Ființei a lui Porfir.

În conformitate cu această viziune despre Dumnezeu, Norris, în al său *Divine Hymn on the Creation*, brodează cu plăcere și pioșenie pe aceeași temă din *Timaios*:

> Love, gentle Love, unlockt [God's] fruitful breast,
> An woke the Ideas which there dormant lay,
> Awak'd their beauties they display;
> Th'Almighty smil'd to see
> The comely form of harmony
> Of His eternal imag'ry;
> He saw 'twas good and fair; and th' infant platform blest:
> Ye seeds of being, in whose fair bosoms dwell
> The forms of all things possible,
> Arise and your prolific force display.[32]*

De aceea Norris nu poate înțelege cum un Univers care este o replică a lumii Ideilor sporită prin demnitatea existenței, un Univers care exprimă astfel „perfecțiunea dragă și favorită" a Autorului și care merită lauda Sa poate fi un nevrednic obiect de delectare pentru om.

Dacă frumusețea și varietatea ființei erau atît de considerabile încît să merite consimțămîntul Celui ce a făcut-o, cum ar putea să nu ne stîrnească dragostea și mulțumirea? Ceea ce Îi *place* lui Dumnezeu se poate presupune că îl *satisface* și pe om; ceea ce Îl încîntă pe Creator poate odihni și liniști ființele, se poate crede. Astfel de considerații, cînd le-am tratat în exclusivitate, aproape că m-au constrîns cîteodată să gîndesc că există destul bine în creația lui Dumnezeu, dacă acest bine este adunat la un loc și dacă mă bucur de el cu toată puterea, încît să-mi ocupe întreaga sferă a iubirii mele și să folosească întreaga greutate a sufletului meu.

Dar, chiar și aici, dispoziția transmundană prevalează în final. Nici un lucru creat nu-l poate satisface pe om:

Cînd meditez asupra experienței și compar aspirațiile naturii mele cu bunătatea creației, sînt îndemnat să cred că, deși creaturile lui Dumnezeu... sînt toate destul de bune pentru a fi obiect de plăcere și de laudă, totuși ele nu pot reține și ancora sufletul omului... O odihnă temporară se poate găsi în ființă, dar completa satisfacție și împlinire a dorințelor, *the Sea saith, it is not in me; and the Deph saith,*

---

* Iubirea, blînda Iubire a desferecat [al Domnului] sîn preafecund / Și a trezit Ideile care dormeau acolo. / Trezite ele frumusețea își arată; / Atotputernicul zîmbi văzînd / Frumoasa formă a armoniei imitînd / Eterna Sa imagine; / Văzu că era bună și frumoasă și binecuvîntă noul pămînt: / Voi, semințe-ale ființei, în al căror sîn sălășluiesc / Formele tuturor lucrurilor posibile / Treziți-vă și forța voastră profilică arătați-o.

*it is not in me**. Tot ce Dumnezeu a făcut sau poate face vreodată se va dovedi insuficient acestui scop și se va supune sentinței înțeleptului Predicator: deșertăciunea deșertăciunilor, totul este deșertăciune.

Dar Norris nu se oprește aici, el continuă declarînd că în lucrurile finite nu se poate găsi nici măcar o parte din binele nostru. Frumusețea cerească nu trebuie să fie doar ultimul, ci și singurul obiect al dragostei omului.

> Orice parte din dragostea noastră care nu urmează acest drum se fixează asupra obiectelor disproporționate și incomplete și de aceea este un instrument de nemulțumire pentru noi. Este necesar, de aceea, pentru desăvîrșirea fericirii noastre, ca doar acel singur lucru să ne *absoarbă* dragostea către el însuși, care o și poate satisface;... [așa cum] ochiul nu numai că iubește lumina mai presus de toate, dar lui nu-i place nimic altceva.

Fără îndoială, afirmă Norris, acesta este un îndemn la perfecțiune nu întotdeauna posibil de urmat în această viață. „Este privilegiul și fericirea acelor spirite pline de convingere care sînt atît de absorbite în cuprinderi ale eternității și atît de continuu îmbătate de strălucirile Frumuseții Divine, încît nu au puterea să se mai întoarcă spre nici un alt lucru." Dar chiar în această lume putem găsi o aproximare a acestei absorbiri în binele transmundan. Și cu cît reușim mai mult aceasta, „cu atît vom avea parte de mai puține dezamăgiri și insatisfacții"[33].

Acesta era, desigur, un procedeu familiar de a media într-o anume măsură între cele două elemente ale moștenirii platonice care în aceste pasaje par a fi în totală opoziție unul cu celălalt — un procedeu sugerat de Platon însuși în *Simpozion* (210–212) și de Plotin și întotdeauna drag acelor sfinți și mistici, păgîni și creștini a căror viziune transmundană era mai puțin amară și nerăbdătoare. Deși (conform unei părți din presupozițiile tradiționale) nu se putea atribui o valoare adevărată vreunui lucru creat, se putea totuși presupune că apropierea de binele suprem era în mod normal și necesar treptată, iar frecvența metaforei ierarhiei sau a scării ființei făcea această concepție să pară mai naturală. Seria gradată de ființe de-a lungul căreia viața divină în revărsarea sa coborîse ar putea fi văzută în același timp ca etapele ascensiunii omului către viața divină, către completitudinea sa autosuficientă. Astfel, ca și învățătorul angelic al lui Adam din *Paradisul pierdut*, filozofii care nu puteau accepta în totalitate „sentința înțeleptului predicator" tratau despre necesitatea gradualității „căii care urcă" și

> The scale of nature set
> From centre to circumference, whereon
> In contemplation of created things
> By steps we may ascend to God.**

---

* Marea spune, nu este în mine; iar Adîncul spune, nu este în mine.

** Scara naturii ce se-ntinde / Din centru către margine, de unde / Prin contemplarea lucrurilor create / Treaptă cu treaptă putem urca spre Dumnezeu.

Pentru că astfel cel puțin li se poate recunoaște lucrurilor naturale o valoare instrumentală și provizorie, chiar dacă se declară că tot binele adevărat stă în ordinea supranaturală și suprasensibilă. Omul ar putea în mod legitim să-i permită gîndirii sale să se ocupe cu ființele și să găsească plăcere în ele, atîta timp cît le-ar folosi pe fiecare ca un mijloc de trecere către ceea ce se află deasupra lor pe vasta pantă a ființei. La această concepție se apela în mod obișnuit pentru a justifica acea ocupație pămîntească, studiul științei naturii. Chiar în elogiul astronomiei la începutul lucrării *De revolutionibus orbium*, munca unui om de știință e prezentată ca un mod de a urca această ierarhie. Motivul final al acestei activități de cercetare este nu de a se ocupa cu *operele* lui Dumnezeu în calitatea Sa de Creator, deși această considerație trebuie menționată, ci faptul că „aceasta ne duce, ca un vehicul, către contemplarea celui mai înalt bine"[34].

Totuși, pe scurt, conceperea creației ca o scară pentru ascensiunea omului nu reconcilia cu adevărat implicațiile principiului plenitudinii ca teorie a valorii cu latura transmundană a filozofiei platonice și a teologiei creștine. Pentru că, în primul rînd, paralela dintre procesul descendent și cel ascendent era mai mult decît verbală. Ierarhia ființei concepută ca o scară pe care omul poate urca spre beatitudine nu era efectiv compusă din aceleași trepte ca ierarhia ființelor concepută ca o serie de forme naturale. Nimeni, cred, nu a propus în mod serios că adevărata metodă de salvare a omului este ca acesta să înceapă prin a-și fixa gîndirea, fie prin contemplare intelectuală, fie prin bucurie estetică, asupra a ceea ce Macrobius a numit „drojdia ființei" și că ar trebui să pornească de la aceasta, parcurgînd cu minuțiozitate succesivele forme mai complexe ale vieții vegetale pînă la „zoofite", apoi de la acestea la crustacee, de la crustacee la pești, apoi la animalele superioare și tot așa în detaliu de-a lungul ierarhiei naturii, așa cum a conceput-o istoria naturală medievală, și ajungînd să parcurgă în sfîrșit rangurile succesive ale îngerilor. Noțiunea gradării infinitezimale care ținea de esența cosmologicului Lanț al Ființei nu se potrivea cu un program care de fapt era conceput ca să ducă omul cît de repede posibil către fericirea sa suprasensibilă finală sau către cea mai bună aproximare a ei pe care condițiile vieții pămîntești o permit. Dacă acel sfîrșit era scopul, totuși nu era cu adevărat evident că o apropiere treptată de el era cea mai bună cale. Cel mult această gradualitate ar putea fi privită doar ca o concesie făcută slăbiciunii umane – o periculoasă concesie care nu se face de bunăvoie și care e evitată ori de cîte ori e posibil. Și în cele din urmă programul „ascensiunii către Dumnezeu prin contemplarea lucrurilor create" nu admite o astfel de valoare inerentă în simpla existență a lucrurilor imperfecte în toată posibila lor diversitate, așa cum presupunea principiul plenitudinii. Concepute ca trepte ale scării ce urcă spre perfecțiune, nivelurile mai joase ale ființei aveau doar rolul unor trepte, acela al unor lucruri ce trebuiau disprețuite și depășite; iar o astfel de concepție avea puțin în comun cu

supoziția că existența fiecărui nivel este un lucru atît de bun în sine încît Însuși Dumnezeu fusese constrîns, ca să zicem așa, de propria divinitate și raționalitate, să le creeze pe fiecare dintre ele.

Un singur exemplu trebuie să fie suficient pentru ilustrarea acestor ultime observații. Iau acest exemplu dintr-o scriere care este medievală prin spiritul ei filozofic, deși nu prin data la care a fost scrisă — din faimosul catehism al Contrareformei, opera unui autor care, mai mult decît un mistic, a fost un foarte agresiv și redutabil polemist în teologie. Tratatul Cardinalului Bellarmino (1542–1621), *De ascensione mentis in Deum per scalas creaturarum*, este cea mai celebră elaborare modernă a acestei concepții și arată clar obișnuita incongruență între importanța dată principiului plenitudinii în doctrina atributelor divinității și excluderea ei din teoria binelui suprem al omului. La început, creația pare să fie reprezentată ca o lentilă difractantă, singura prin care e posibilă o viziune a lui Dumnezeu pentru o minte finită. O multiplicitate care nu exclude simplitatea absolută este dincolo de înțelegerea noastră și de aceea, dacă putem contempla vreodată perfecțiunea esenței divine, ea trebuie să fie fragmentată pentru noi în părți distincte:

> Dumnezeu a vrut ca omul să-L cunoască într-o anumită măsură prin ființele create de El și pentru că nici una dintre ele nu putea să ne reprezinte în chip adecvat perfecțiunea infinită a Creatorului, El a înmulțit creaturile și le-a dăruit un anume grad de bunătate și perfecțiune pentru ca prin acestea să ne formăm o idee despre bunătatea și perfecțiunea Creatorului care, într-o esență simplă și perfectă, conține perfecțiuni infinite.

Astfel, prin luarea în considerare a diversității de lucruri existente, spune Bellarmino, ne dăm seama de infinita varietate care (deși fără să dăuneze simplității) ține de esența Rațiunii Divine.

> Deși simpla multitudine a lucrurilor create este minunată în sine și este o dovadă a perfecțiunii polimorfe a Dumnezeului unic, încă și mai frumoasă este varietatea ce apare în acea multitudine și ne conduce mai ușor spre cunoașterea lui Dumnezeu; pentru că nu este dificil pentru o focă să facă multe numere de imitație identice, ci să varieze formele aproape la infinit, lucru pe care Dumnezeu L-a făcut în creația Sa, aceasta este cu adevărat o operă divină și cea mai vrednică de admirație. Trec pe lîngă genuri și specii despre care oricine e de acord că sînt extrem de variate și diverse... Ridică acum, suflete al meu, ochiul minții tale către Dumnezeu în care șălășluiesc Ideile tuturor lucrurilor și de la care, ca dintr-o nesecată fîntînă, această aproape infinită varietate izvorăște; pentru că Dumnezeu nu ar fi putut da acele nenumărate forme lucrurilor create dacă nu ar fi păstrat superioare și perfecte Ideile sau modelele lor în adîncurile propriei Sale Ființe.

Și totuși autorul nu ajunge la concluzia către care toate aceste idei păreau că se îndreaptă, ci la una opusă: omul nu trebuie să se ocupe de continuarea studierii complexității și bogăției detaliilor naturii înconjurătoare

sau naturii umane prin cercetare științifică, nici de imitarea acelei „opere divine cea mai demnă de admirație" prin reprezentarea în artă a inepuizabilei sale diversități. Preocuparea sa este Unul, nu Multiplul. Pentru că toate „variatele feluri de bine care sînt împărțite între lucrurile create se găsesc unite într-o formă superioară în Dumnezeu"[35]. Marele polemist iezuit nu este într-adevăr un aspru ascet după modelul lui Bernard de Clairvaux, nici nu ajunge la extrema reprezentată de misticul Contrareformei Sf. Ioan al Crucii, care poruncea „omului spiritual să țintească la completa abstragere și uitare, astfel încît, pe cît era posibil, nici o noțiune sau formă a lucrurilor create să nu-i rămînă în memorie — ca și cum acestea nu ar exista". Bellarmino accepta că „nu sîntem obligați cît timp trăim pe acest pămînt să ne lipsim de orice consolare din partea lucrurilor create". Totuși rolul lor principal este să ne amintească de propria lor trecere și imperfecțiune sau să servească drept simboluri sensibile ale atributelor suprasensibile ale divinității și astfel să ne arate că „toate lucrurile diferite de Dumnezeu sînt deșertăciune și durere a spiritului, care nu au existență, ci doar par să aibă, și nu aduc mîngîiere, ci doar suferință". „Urcarea scării lucrurilor create", este, de fapt, doar un alt nume pentru un progresiv *contemptus mundi*.

Există, se va observa, în ultimul pasaj citat al lui Bellarmino o umbră de doctrină a iluzionării, o sugestie a ideii că întreaga pluralitate și individuație sînt doar aparențe. Tentația de a aluneca într-o frazeologie a aparenței nu a fost niciodată străină nici neoplatonismului, nici metafizicii creștine, în parte pentru că predispoziția transmundană sau mistică se exprimă prin tratarea ca simplă nonentitate a lumii, pe care o refuză, în parte pentru că o astfel de concepție oferă o aparentă atenuare a acelui conflict logic intern despre care am vorbit. Dacă cineva recurge la acel ușor, dar autocontradictoriu expedient de a nega faptul că multiplicitatea lucrurilor finite are vreo existență, toate problemele dispar dintr-o dată. Pentru că nimic în afară de Unu nu există cu adevărat, nu este nimic de explicat. Totuși acesta nu era un mijloc de a scăpa de dificultate pe care teologia creștină îl putea adopta. Aceasta nu înseamnă într-adevăr că transmundanitatea, fie a neoplatonicienilor, fie a filozofilor creștini, era în sine mai puțin extremistă în intensitatea ei decît cea a Vedelor sau a altor sisteme indiene. Cînd gîndirea lui Plotin, a lui Augustin, a lui Pseudo-Areopagitul sau a lui Scotus Eriugena, sau chiar a lui Toma d'Aquino se preocupă doar de acea parte a doctrinei lor, fiecare din acești gînditori este la fel de radical ca și înțelepții mai misticelor Upanișade sau ai Shankarei atunci cînd susțin „alteritatea" adevăratei realități și a singurului bine autentic — care exclude în mod absolut orice caracteristici ale existenței, așa cum o experimentăm acum sau despre care gîndirea discursivă își poate forma vreo idee.[36] Diferența este pur și simplu aceea că doctrina occidentală era în mod esențial dublă; ea susținea prima viziune, dar o susținea și pe cea opusă; al doilea dintre cele două elemente

era ferm încorporat în substanța primului, atît în sursele platonice, cît și în cele semite. Influența lui *Timaios* și a dialecticii neoplatoniciene, manifestată mai ales prin intermediul lui Pseudo-Dionysius, se alătura autorității Genezei pentru a-l constrînge pe teologul medieval să afirme că universul existențelor particulare a fost creat într-adevăr și să identifice divinitatea cu energia creatoare în expansiune. În consecință, limbajul acosmismului, atunci cînd se manifestă la un scriitor ca Bellarmino, bine fixat în această tradiție, nu trebuie luat prea literal. Este doar o aserțiune extremă a unei părți a acestei duble doctrine care ar trebui înțeleasă ca fiind generată, oricît de inconștient, de cealaltă parte.

Conflictul multă vreme înăbușit dintre cele două curente din complexul tradițional de presupoziții a dus la unii scriitori ai Renașterii către un dualism deschis a două principii aflate în conflict, unul bun, celălalt rău, dar ambele în mod necesar inerente înseși naturii divine și în consecință prezente și în natura umană. Este semnificativ că, în unele din aceste prime recombinări moderne ale unor idei derivate din surse platonice, semite sau creștine, obișnuita preferință medievală e inversată. Cea mai mare valoare nu e atribuită Motorului Nemișcat, stării în care Unul e nedivizat și în repaos etern în autosuficiența sa, ci mai degrabă neobositului „principiu activ" care se manifestă în devenire, mișcare, diversificare. Astfel, Robert Fludd (1574–1637), dezvoltînd un dualism derivat în parte se pare din filozofia lui Bernardino Telesio și în parte din surse cabalistice ne spune că,

precum în esența divină principiul potențial sau întunecat este contrar și opus în proprietatea sa esențială emanației efective a începutului lumii, tot astfel fiecare dintre ele a manifestat sau a adus în această lume două rezultate, sau două proprietăți esențiale, care sînt opuse prin starea lor și clare adversare prin natura lor una față de cealaltă; și cele două virtuți active sînt Frigul și Căldura... Pentru că însușirea Nimicului întunecat sau a abisului diform este în mod natural să stea nemișcat, nu să acționeze; pentru că înclinația sa este să se afle în interiorul și împrejurul centrului dincolo de care nu există nici mișcare, nici acțiune și nu să se dilate spre circumferință așa cum Spiritul luminii sau Dumnezeu în voința Sa, sau natura puternică sînt obișnuiți să facă. Pentru acest motiv, principiul întunecat își cere sieși, printr-un instinct natural, repaos și liniște, iar această proprietate naște și produce din propria sa stare o virtute esențială, adică Frigul, cel care a fost ales ca un reprezentant care să reziste atacurilor opusului său, anume Căldura, ale cărei corespondente sînt mișcarea sau acțiunea; ...dacă nu este atît și stîrnit de atacurile Căldurii, nu se mișcă, ci pare să-și aștepte mama adormită, Întunecimea și lipsa, ai cărei copii sînt fixarea și repaosul, care dorm în și se țin strîns lipiți de centru și de aceea nu vor să privească înainte spre circumferință. Și într-adevăr Frigul este un act esențial, ce purcede din puterea divină și-i servește, iar ea, avînd această proprietate, își contractă razele de la circumferință în sine însăși.

Prin urmare, această proprietate a esenței divine sensibil manifestată în frig este „mama lipsei, a morții, vacuității, deșertăciunii, deformării", „singura

cauză eficientă a condensării, contracției, fixației, imobilității, greutății, nemișcării, umbrei sau întunericului, sau mortificării, privațiunii, stupefacției și așa mai departe"[37]. Fără îndoială, se simte Fludd constrîns să admită, „e un lucru de mirare și care depășește toată înțelegerea umană că dintr-o Unitate în esență și natură apar și se desprind două ramuri de o natură atît de opusă ca Întunericul (care este lăcașul erorii, diformității, conflictului, privațiunii, morții) și Lumina, care este vehiculul adevărului, frumuseții, dragostei, morții etc." Nu este surprinzător „că secta maniheiștilor a susținut cu atîta hotărîre că există două principii coeterne"; iar Fludd, deși nu poate, nici în calitate de creștin, nici de gînditor platonic să renunțe la doctrina apariției tuturor ființelor dintr-o singură esență perfectă și simplă, este conștient că cele două atribute divine ale sale, sau ceea ce sîntem constrînși să considerăm astfel, au sub toate aspectele concrete același rol hotărîtor precum Dumnezeu și Diavolul. Ceea ce ne preocupă aici este că rolul Diavol-Divinitate este preluat de atributul autosuficienței sau independenței a cărui influență se manifestă prin tendința lucrurilor de a căuta centrul nemișcat al Ființei. Aceasta este „influența discordantă, privativă și nefericită pe care întunericul și diformitatea o au asupra luminii și vieții și a tuturor frumoaselor lor odrasle"[38]. Numai atunci cînd divinitatea iese din sine și sălășluiește în „emanațiile sale bune" se manifestă natura sa mai bună.[39] „Plenitudinea", în consecință, este unul din cuvintele sacre ale lui Fludd în timp ce tratează cu interes despre *horror vacui* al naturii:

> Iov susține că Vidul, Golul și Întunericul sînt unul și același lucru; pentru spirit, Vidul, Golul sau Deșertăciunea sînt același lucru pentru că plenitudinea și plinul provin de la Dumnezeu, în proprietatea Lui efectivă... Pămîntul care înainte de revelația spiritului divin fusese gol și deșert s-a umplut acum de Lumină divină și Grație creatoare. După care nu a mai fost gol și deșert, adică lipsit de ființă, ci a devenit fertil și fecund, fiind invadat de focul divin și de spiritul incoruptibil al lui Dumnezeu, după spusele lui Solomon: *Spiritus disciplinae sanctus implet orbem terrarum**; ...iar apostolul, *Christus implet omnia*, Hristos umple toate lucrurile. De unde putem înțelege că toată plenitudinea vine din Actul divin, iar Vacuitatea nu, cînd viața lipsește din ape și acesta este motivul pentru care acel Vacuum sau Gol e considerat un lucru așa dezgustător în Natură. Dat fiind că totala absență a eternei emanații este intolerabilă creației, totul dorește cu ardoare să fie conceput și aceasta dintr-o pornire sau înclinație naturală, și de aceea este îngrozitor pentru orice lucru natural să fie complet lipsit de ființă.[40]

Astfel, la Fludd „principiul rău" este definit exact în acei termeni în care filozofia tradițională obișnuia să exprime natura perfecțiunii în care toate dorințele își găsesc împlinirea:

> Here all thy turns and revolutions cease,
> Here's all serenity and peace;

---

* Spiritul doctrinei sfinte umple toate lumile.

Thou'rt to the Centre come, the native seat of rest,
There's now no further change, nor need there be,
When One shall be Variety.[41]*

Pentru Fludd „lăcașul originar al repaosului" era locul întunericului și morții, și existența care este „în legătură cu centrul și împrejurul lui" este negația a tot ce e bun. Totuși el doar ducea la concluzia logică una din cele două tendințe care au fost în mod forțat aduse laolaltă în tradiția platonică și creștină.

Poate fi observată și o altă formă a acestui conflict. Binele pentru orice ființă, conform unui principiu acceptat, moștenit și el de la filozofia greacă a secolului al V-lea î. Cr., stă în realizarea „naturii" sale specifice. De aceea era obișnuit să formulezi argumentul chiar în cazul unei extreme transmundanități în termeni de „conformitate cu natura". Dar înțelesul concret dat acestuia provenea în totalitate din acea dialectică prin care binele era identificat cu autosuficiența. S-a afirmat că omul, ca ființă rațională, este capabil să realizeze natura sa numai prin posesiunea binelui infinit, absolut și independent, adică într-o completă uniune sau *assimilatio intellectus speculativi*[42] cu perfecțiunea și fericirea divină. Dar această denaturare a noțiunii binelui specific uman ar fi fost imposibilă dacă logica principiului plenitudinii ar fi fost aplicată în acest punct, așa cum urma să fie aplicată într-o epocă ulterioară.

Semnificația acestei persistente conjugări a unor idei esențial incompatibile, ale cărei trei aspecte le-am examinat deja, poate fi exprimată acum în termeni mai generali. Cea mai importantă și distinctivă împrejurare din istoria filozofiei morale și religioase occidentale este faptul că atît platonismul mai tîrziu cît și filozofia acceptată de Biserică îmbinau o viziune transmundană cu un optimism virtual, dacă nu chiar literal și absolut. Amîndouă aceste filozofii erau în aceeași măsură dominate de două teze contradictorii: pe de o parte că această lume este un lucru esențial rău, de care trebuie să scapi, și pe de altă parte că existența ei, exact cu atributele pe care le are, este un bun atît de măreț încît în crearea ei s-a manifestat cel mai divin dintre toate atributele divinității. O consistentă filozofie transmundană poate da oricare dintre cele trei explicații privitoare la lumea temporală, sensibilă și fragmentată de la care omul trebuie să-și întoarcă gîndurile și sentimentele. Așa cum am văzut, ea poate susține că a crede în existența unei astfel de lumi e pură iluzie. Deși poate să nu nege realitatea lumii, ea poate declara că aceasta nu *ar fi trebuit* niciodată să existe, că geneza oricărui alt lucru diferit de Unul Perfect și Etern a fost un complet și inexplicabil dezastru. Sau poate, ca în budismul primitiv, refuza să discute

* Aici sfîrșesc toate schimbările și revoluțiile, / Aici domnesc numai seninătatea, pacea; / Tu ai sosit în acest Centru, loc al repaosului, / Unde schimbarea nu mai e, nici nu-i nevoie să mai fie / Atunci cînd Varietatea Unu va deveni.

astfel de întrebări pur speculative ca originea, *raison d'être* sau statutul metafizic al lumii sau chiar faptul că scopul urmărit este unul bun și să-și dedice întreaga energie pentru a convinge oamenii că existența temporală și sensibilă este un rău absolut și să le arate o cale de a scăpa de el.[43] O astfel de filozofie e limitată la alegerea între aceste trei forme de pesimism.[44] O vreme s-a manifestat în gîndirea religioasă occidentală, în ereziile creștine maniheiste și gnostice, o puternică tendință către a doua din aceste poziții. Dacă această tendință ar fi fost predominantă, nici una dintre incongruențele pe care le-am semnalat nu ar fi apărut. Ivirea din sînul netulburatei păci divine a unei creații zgomotoase și agitate a unui Univers de ființe corporale, temporale și izolate ar fi fost privită ca originara și esențiala Cădere, iar creația, care-l preocupa pe Demiurg, ar fi fost considerată originarul și esențialul Diavol. Este evident în ce măsură presupunerile acceptate atît de teologii păgîni platonici cît și de cei creștini în timpul primelor patru secole păreau inevitabil un rezultat de acest tip. Semnificația deciziei — concret manifestată în respingerea spiritului și doctrinei gnosticilor de către Plotin și, mai dramatic, în dezicerea de maniheism a lui Augustin — în favoarea unei fecunde inconsistențe nu avea să devină evidentă decît în timpurile moderne și în mod complet doar în secolul al XVIII-lea. Dar, de-a lungul Evului Mediu, într-o epocă a cărei doctrină oficială era predominant transmundană, anumite rădăcini ale filozofiei mundane au continuat să fie active: supoziția că există o adevărată și intrinsecă multiplicitate în natura divină, adică în lumea Ideilor; că, mai mult, „existența e un bun", cu alte cuvinte că atașarea unei realități concrete universaliilor, transformarea posibilităților suprasensibile în realități sensibile înseamnă o sporire, nu o pierdere a valorii; că, într-adevăr, chiar esența binelui constă în actualizarea maximă a varietății, și că lumea experienței temporale și sensibile este astfel bună și e suprema manifestare a divinului.

4
Principiul plenitudinii și noua cosmografie

Nici ipoteza copernicană, nici chiar splendidele realizări ale astronomiei științifice din următoarele două secole nu au jucat cel mai important și decisiv rol în trecerea de la concepția medievală la cea modernă privitoare la ierarhia și configurația generală a lumii fizice în spațiu. În cosmografia care pe la începutul secolului al XVIII-lea era susținută de majoritatea oamenilor educați, trăsăturile care diferențiau cel mai mult noua viziune a lumii de cea veche, acelea care au influențat cel mai mult imaginația și care au modificat concepția predominantă despre locul omului în Univers, credințele religioase tradiționale și natura sentimentului religios — aceste trăsături nu-și datorau introducerea și în cele din urmă acceptarea generală descoperirilor reale sau raționamentelor tehnice ale astronomilor, ci influenței acelor preconcepții metafizice originar platonice care, așa cum a arătat prelegerea precedentă, deși au fost puternice și persistente, au fost întotdeauna reprimate și lipsite de succes în gîndirea medievală. Pentru a evidenția acest fapt este necesar în primul rînd să ne gîndim care erau acele aspecte ale cosmografiei mai vechi ce aveau sau păreau să aibă pentru gîndirea medievală implicații morale și religioase și indicau măsura în care oamenii se simt la ei acasă în această lume și după ce tipar își concepeau ei statutul și rolul în ea.

Este o eroare să presupunem că lumea medievală era o lume mică, în care pămîntul avea o dimensiune și un statut relativ important. Deși distanțele în sistemul ptolemaic erau neînsemnate pe lîngă sutele de milioane de ani-lumină în care calculează astronomul de astăzi, ele nu erau neînsemnate relativ la mărimile terestre care furnizează imaginației scara de măsuri. Ptolemeu însuși afirmase că pămîntul e un simplu punct în comparație cu cerul. Maimonide scria pe la sfîrșitul secolului al XII-lea în *The Guide of the Perplexed*:

> Pentru a ne forma o idee corectă despre noi înșine trebuie să luăm în considerare rezultatul investigațiilor care au fost făcute privind dimensiunile și distanțele sferelor și stelelor. S-a arătat că distanța dintre centrul pămîntului și culmea sferei lui Saturn este o călătorie de aproape opt mii șase sute de ani a cîte 365 de zile, presupunînd că cineva ar merge patruzeci de leghe pe zi [adică, rotunjit, 125 de milioane de mile]... Gîndiți-vă la această vastă și îngrozitoare distanță; despre ea

Scriptura spune: *Nu este Dumnezeu în înălțimea Cerului? dar priviți înălțimea stelelor, cît de sus sînt ele!*... Această mare distanță care a fost arătată este totuși doar un minim; pentru că distanța de la centrul pămîntului pînă la partea concavă a sferei stelelor fixe nu poate fi mai mică, ci posibil de multe ori mai mare... Cît despre sfera stelelor fixe, grosimea ei trebuie să fie cel puțin la fel de mare ca una din stelele cuprinse în ea, care fiecare are un volum mai mare decît al globului terestru de peste nouăzeci de ori; și este posibil ca sfera însăși să fie încă mult mai groasă. Măsura celei de-a noua sfere care împarte cu toate celelalte mișcarea zilnică nu e cunoscută; deoarece ea nu conține stele, nu avem mijloace să calculăm magnitudinea sa. Judecați, atunci, cît de imensă e dimensiunea acestor corpuri și cît de numeroase sînt. Și dacă pămîntul este judecat astfel la fel de mare ca un punct relativ cu sfera stelelor fixe, care este raportul speciei umane cu Universul creat ca întreg? Și cum poate atunci vreunul din noi să creadă că aceste lucruri există pentru sine și pentru ca noi să ne folosim de ele?[1]

Roger Bacon a scris mult și cu un neobosit entuziasm despre *rerum magnitudo*: „Cea mai mică dintre stelele vizibile este mai mare decît pămîntul; dar cea mai mică dintre stele nu are, în comparație cu cerul, de fapt nici o mărime... După Ptolemeu, o stea fixă, datorită mărimii Universului, nu își încheie circuitul în mai puțin de treizeci și șase de mii de ani, deși se deplasează cu o incredibilă viteză. În schimb, putem să mergem împrejurul pămîntului în mai puțin de trei ani."[2] Tema a continuat să fie o favorită a adversarilor lui Copernic în secolul al XVI-lea. Du Bartas, de exemplu, a elaborat-o astfel (citez din versiunea lui Sylvester la *La Sepmaine*, 1592):

> The least star that we perceive to shine
> Above, disperts in th' arches crystalline,
> (If, at the least, star-clarks be credit worth)
> Is eighteen times bigger than all the earth...
> Yea, though a king by wile or war had won
> All the round earth to his subjection,
> Lo, here the guerdon of his glorious pains:
> A needle's point, a mote, a mite, he gains,
> A nit, a nothing (did he all possess).*[3]

Dar deși lumea medievală era imensă relativ la om și planeta sa, era cu toate acestea limitată și îngrădită. De aceea ea putea fi în esență închipuită, descrisă; perspectivele ei, oricît de vaste, nu intimidau cu totul imaginația. Oamenii secolului al XV-lea încă trăiau într-un Univers închis, cum locuiau în orașe închise. Dar, spre deosebire de orașe și alte realizări medievale, această schemă cosmică avea calitățile esențiale ale unei opere de artă

---

* Cea mai neînsemnată stea ce strălucește / Deasupra în sfere cristaline / (Dacă ar fi să-i credem pe ai stelelor învățați) / Este de optsprezece ori mai mare ca pămîntul... / Dacă prin șiretlic și luptă un rege ar fi cucerit / Întreg pămîntul în puterea sa, / Vai, iată răsplata măreței sale trude: / Un vîrf de ac, un fir de praf, o fărîmă el cîștigă, / O gogoașă, un nimic (e tot ce-a dobîndit).

clasice: într-adevăr, lucrul cel mai clasic în Evul Mediu se poate spune că a fost Universul. Oamenii preferau să se roage în biserici gotice, dar arhitectura cerului nu era o piesă în stil gotic, ceea ce nu e de mirare, pentru că era, de fapt, un edificiu grecesc. Lumea avea o clară unitate inteligibilă de structură și avea nu numai o formă definită, ci era considerată cea mai simplă și perfectă formă, ca și toate corpurile ce o compuneau. Ea nu avea deschideri, nici neregularități de structură. Simplitatea planului său intern a ajuns, într-adevăr, sub presiunea faptelor astronomice observate, să fie considerată mai puțin desăvîrșită decît s-ar fi dorit; dar principalii *cicerone* poetici ai Universului nu prea acordau atenție acestor complicații de detaliu care probabil nu deranjau mintea străină de astronomie.

S-a spus adesea că vechea imagine a lumii în spațiu era deosebit de potrivită pentru a da omului un sentiment înalt al importanței și demnității sale, iar cîțiva scriitori moderni au acordat mare importanță acestei presupuse implicații a astronomiei precopernicane.[4] Ni se spune că omul ocupa locul central în Univers și că toate sferele nepopulate și vaste se roteau cu umilință în jurul planetei locuite de el.[5] Dar adevărata tendință a sistemului geocentric a fost, pentru gîndirea medievală, exact cea opusă. Pentru că centrul lumii nu era o poziție onorantă, ci mai degrabă punctul cel mai îndepărtat de Empireu, temelia creației, către care cădeau drojdia și elementele cele mai joase. Adevăratul centru era Iadul; în sens spațial lumea medievală era „diavolocentrică". Și întreaga regiune sublunară era, desigur, incomparabil inferioară splendidelor și neschimbătoarelor ceruri de deasupra lunii. Astfel, Montaigne, încă adept al vechii astronomii, putea să descrie lăcașul omului ca „mizeria și mocirla lumii, cea mai rea, josnică și lipsită de viață parte a Universului, catul de jos al casei". Cum atunci, se întreba el, o ființă născută acolo și coabitînd cu „cel mai de jos din cele trei genuri de animale" (adică animale de uscat) putea îndrăzni în imaginația ei „să se situeze deasupra sferei lunii și să-și aducă cerul la picioare"? „Cine l-a încredințat [pe om — *n. t.*] cu minunata urnire a bolții cerești, lumina veșnică a acelor făclii rotindu-se mîndru deasupra capului său... să fi fost rostuite și să dăinuie de-a pururi pentru a sa mulțumire și în slujba lui?"[6] John Wilkins menționează în 1640 ca unul din argumentele folosite încă împotriva sistemului copernican acela provenit

> din ticăloșia pămîntului nostru, pentru că el e făcut dintr-o materie mai murdară și mai josnică decît orice parte a lumii; și de aceea trebuie să fie situat în centru, care este partea cea mai rea și la cea mai mare distanță de acele corpuri pure, desăvîrșite, cerurile.[7]

Este suficient de evident din astfel de pasaje că geocentrismul cosmografiei medievale servea mai curînd la umilirea omului decît la exaltarea sa și sistemul copernican era respins în parte pentru că îi atribuia o prea demnă și înaltă poziție omului.

Existau, desigur, alte elemente în sistemul creștin medieval care *erau* potrivite pentru a genera în bipedul fără pene un sens mai înalt al importanței sale cosmice și al valorii actelor sale. Dar acestea nu aveau legătură cu astronomia geocentrică; ele au putut supraviețui cu ușurință și nu au fost decît puțin afectate de abandonarea ei. Nu poziția planetei noastre în spațiu, ci faptul că doar ea avea o populație indigenă de ființe naturale al căror destin final nu era încă stabilit îi dădea statutul său unic în lume și un loc unic în atenția Cerului. Deși era singurul loc al degradării, era și singurul loc al generării; doar aici se năștea suflete noi, erau în joc destine nemuritoare și împlinirea planurilor Creatorului însuși. Prin urmare, dacă această înceţoşată și sordidă celulă a Universului era (cu o singură excepție) locul cel mai puțin respectabil în care ar fi putut să trăiască o ființă, ea reprezenta în același timp locul în care se petrecea tot ce era cu adevărat dramatic și incitant. Astfel, în ciuda contradicției flagrante a doctrinelor autosuficienței și impasibilității divine, problemele omului se considerau a fi obiecte de nemăsurat interes pentru divinitatea însăși; astfel încît pasiunea naturală a unui cuplu nesofisticat din Mesopotamia a putut, în consecință, constrînge una din persoanele Treimii să ia trup omenesc și să trăiască și să moară pe acest pămînt pentru salvarea omului. De-a lungul întregii istorii, făpturi de mai mică importanță din lumea de sus au fost slujitori activi ai omului, în vreme ce spirite rebele au primit sarcina nu lipsită de importanță de a încerca să-l distrugă. „În timp ce priveam", spune un personaj într-unul din romanele lui Zangwill, „la *Coborîrea în Infern* a lui Signorelli, mă gîndeam cît de intens se bucurau de viață strămoșii noștri, cît de important era fiecare suflet, astfel încît batalioanele Cerului și Infernului se luptau pentru el. Ce sentiment intens al *semnificației* vieții!" Confortul real pe care această concepție îl aducea credinciosului medieval este îndoielnic; a fi mărul discordiei între puteri așa de mari și fiecare în felul ei atît de severă nu era o poziție prea agreabilă pentru omul comun făcut din carne și oase, chiar și lăsînd la o parte temerile sale naturale privind rezultatul final al conflictului în cazul său propriu. Dar fără îndoială era o poziție care tindea să încurajeze și să justifice un adevărat *amour propre* rasial. Situația era totuși legată de cosmografia curentă numai în măsura în care aceasta implica faptul că această planetă conținea o rasă de creaturi libere, pe jumătate materiale, pe jumătate spirituale — veriga de mijloc în Lanțul Ființei — pentru a căror loialitate concurau puterile celeste și cele infernale.

Semnificația poetică și religioasă a vechii cosmografii a fost prin urmare prea puțin atinsă de teoria copernicană. Pentru Copernic, sistemul solar și Universul rămîneau identice; lumea sa, deși nu geocentrică, avea încă un centru, tot sferic, tot împrejmuit de sfera cea mai îndepărtată, *se ipsam et omnia continens*[8]*. Atîta timp cît întregul Univers sensibil rămînea astfel

* Care se conține pe sine și toate lucrurile.

limitat și închis și atîta timp cît planeta ocupată de om, oricare ar fi fost poziția sa în spațiu, avea încă un statut religios, moral și biologic unic, caracteristicile distinctive estetice și practice ale schemei cosmice medievale persistau. Singura schimbare de acest fel adusă de abandonarea sistemului geocentric a fost, așa cum reiese din cele ce am spus deja, opusă aceleia atribuite noii astronomii; îndepărtarea omului de centrul lucrurilor avea să-l înalțe din umila sa condiție. Aceasta însemna și negarea noțiunii aristotelice că poziția centrală *este* una foarte degradantă, aparținînd opoziției dintre lumea sublunară a devenirii și cerurile veșnice și neschimbate. Dar această idee fusese deja atacată de mai mulți scriitori medievali. Cu mai bine de un secol înaintea lui Copernic de exemplu, Nicolaus Cusanus respinsese supoziția că pămîntul este cea mai de jos parte a Universului; nu știm, declara el, dacă moartea și degradarea sînt specifice acestui glob, iar împărțirea cerurilor în două părți, ocupate de corpuri esențial diferite, nu se justifică.[9] Această consecință incidentală a sistemului copernican nu era prin urmare nouă, deși unora le părea încă, în secolul al XVI-lea, surprinzătoare și revoluționară. Lovitura cea mai serioasă dată concepției tradiționale a aparținut nu judecăților lui Copernic, ci descoperirii de către Tycho Brahe a supernovei Cassiopeea în 1572

> A strange new visitant
> To heavens unchangeable, as the world believed,
> Since the creation.*

La acea dată teoria copernicană progresase puțin și nu era acceptată nici de Tycho; de aceea nu i se poate atribui sfărîmarea diviziunii lumii în spațiu în cele două regiuni complet diferite în proprietăți și demnitate.

O aranjare negeocentrică a cerului putea într-adevăr să fie pe bună dreptate privită ca o schemă mai armonizată cu teoria creștină decît schema ptolemaică; și această idee a contat cel puțin la fel de mult ca orice considerent pur astronomic atunci cînd Kepler s-a hotărît să-și ofere importantul sprijin noii ipoteze — sau mai degrabă unei semnificative modificări a acesteia. Pentru că, deși teoria lui Copernic atribuise mișcările care explică „aparențele" pămîntului, iar nu sferelor soarelui, planetelor și stelelor fixe, nu era, desigur, o teorie heliocentrică. Centrul lumii era centrul orbitei pămîntului. Soarele, deși cel mai apropiat de această poziție, nu se afla în centrul ei, iar planele orbitelor planetare nu treceau prin soare. Astfel, așa cum a evidențiat Dreyer, Copernic „se simțise totuși obligat să dea pămîntului o poziție excepțională în sistemul său nou", astfel încît, așa cum adaugă Dreyer inducînd întrucîtva în eroare, „pămîntul era aproape la fel de important în noul sistem ca în cel vechi" (adevărul este, așa cum am văzut,

* Un nou vizitator ciudat / Al cerurilor rămase neschimbate, așa cum se credea, / De la creație.

că *poziția* sa în vechiul sistem *nu* era importantă). Teoria heliocentrică, numită așa pe bună dreptate, i se datora lui Kepler, nu lui Copernic. În ciuda lui Aristotel, fără îndoială că pentru imaginație existase o clară nepotrivire între poziția centrală a ideii de Dumnezeu în metafizica medievală și poziția periferică a Empireului în cosmologia medievală. După Kepler, principalul merit al noului său sistem era că elimina această neconcordanță, plasînd în centrul Universului sensibil corpul care în modul cel mai natural putea fi considerat ca simbol fizic sau replica divinității, sau mai precis a primei Persoane a Trinității — orbita care era considerată „cea mai importantă din toate", sursa întregii lumini, culori și călduri, „aceea pe care singură o putem judeca vrednică de Supremul Dumnezeu dacă El s-ar mulțumi cu o locuință materială și ar alege un loc în care să locuiască împreună cu îngerii cei binecuvîntați".[10] Nu e lipsit de importanță pentru tema noastră că acest argument teologic în favoarea teoriei heliocentrice își găsește ecou la Kepler în special pentru că el se gîndește aici la Dumnezeu nu în manieră aristotelică, drept cauza finală autosuficientă și imobilă a mișcării și străduinței celorlalte ființe, ci mai ales ca o energie generatoare și difuzabilă.[11] Cît de esențial medievală a rămas chiar cosmografia lui Kepler se poate vedea din felul în care el aplică mai departe paralelismul său astronomico-teologic și din faptul că, tocmai prin sistemul heliocentric, el a putut să găsească noi rațiuni pentru a concepe lumea ca fiind limitată și închisă, așa cum fusese în sistemul lui Ptolemeu. Dacă soarele este analogul Dumnezeului Tată, Kepler descoperă că sfera stelelor fixe este evident replica perceptibilă a Fiului, iar regiunea intermediară a planetelor aparține Sfîntului Duh.[12] Funcția sferei exterioare este de a „reflecta și multiplica lumina soarelui ca un zid opac și iluminat". Ea poate fi, de asemenea, descrisă ca „pielea sau cămașa Universului" (*mundi cutis sive tunica*), împiedicînd căldura internă generată de soare să se piardă prin difuzie indefinită. Paralela teologică pare aici puțin exagerată. Cît despre distanțele dintre corpurile cerești, Kepler a considerat că a arătat (cu ajutorul supoziției heliocentrice) că acestea dovedeau un plan armonios, așa cum astronomii dinainte căutaseră dar nu reușiseră să găsească. Convins că acest cosmos trebuie să se conformeze cerințelor estetice și avînd, ca un medieval tipic, un gust clasic în construirea Universului, el a fost incapabil să creadă că intervalele dintre orbitele celor șase planete cunoscute pe atunci nu corespundeau unei proporții exacte. Pentru că nici un raport aritmetic simplu nu se dovedea aplicabil, în cele din urmă a ajuns, credea el, la descoperirea triumfătoare că „Dumnezeu creînd Universul și întinzînd cerurile a avut în vedere cele cinci solide regulate ale geometriei, venerate încă de pe vremea lui Protagoras și Platon și în conformitate cu proprietățile lor el a fixat numărul cerurilor, proporțiile lor și raporturile mișcărilor lor."[13] Se observă că și Kepler se sprijină aici în felul său pe principiul rațiunii suficiente;

Creatorul trebuie, fără îndoială, să se fi condus după o formulă nearbitrară în atribuirea acestor raporturi și fixarea numărului planetelor la șase și a intervalelor la cinci. Nu *puteau* fi decît cinci solide; și dacă această necesitate din lumea Ideilor putea fi transferată la numărul limitat al cerurilor, planul general al lucrurilor putea fi considerat ca avînd într-o anumită măsură o bază rațională, ca și o ordine estetică. În cursul încercării de verificare a acestei ipoteze total imaginare, Kepler a ajuns în cele din urmă la descoperirea celei de-a treia legi a mișcării planetelor.

Doctrina copernicană, e adevărat, cerea omului simplu o dificilă revizuire a anumitor deprinderi naturale de gîndire ale intelectului încă nerenegat — o revizuire pe care nici pînă acum, în obișnuitele sale imagini mintale despre sistemul solar, omul nu a reușit să o ducă la bun sfîrșit. Noua ipoteză nu numai că intra în conflict cu mărturia simțurilor, ci conținea cel puțin o sugestie a antipaticei noțiuni a relativității, adică a semnificației pur relaționale a noțiunilor de spațiu și mișcare. Totuși pentru mințile filozofice nu exista aici nimic esențial nou sau eterodox. Înșelăciunea simțurilor era o temă mult prea folosită pentru un discurs profitabil; iar noua astronomie furniza unele noi exemple binevenite pe această temă, de care susținătorii ei din secolul al XVII-lea s-au folosit. Cît despre ideea generală a relativității mișcării aparente pentru observator, aceasta probabil că era un loc comun oricărui astronom; iar teoria copernicană spunea tocmai acest lucru. Orice implicație a unei doctrine mai radicale a relativității poziției și mișcării, sau chiar a poziției și mișcării determinabile, putea fi evitată atîta timp cît nemișcata sferă a stelelor fixe rămînea să servească drept un sistem absolut de referință, după expresia proprie a lui Copernic, drept *universi locus, ad quem motus et positio caeterorum omnium conferatur*[14]*.

Principala ofensă adusă de teoria copernicană ortodoxiei teologice consta nu în vreo discrepanță fundamentală între ea și părțile mai filozofice ale schemei tradiționale a Universului, ci în aparenta incompatibilitate cu anumite detalii ale acelui corpus de propoziții pur istorice pe care creștinătatea le încorporase, mai mult decît oricare altă religie, în credința sa. Istoria Ridicării la ceruri, de exemplu, era evident puțin compatibilă cu topografia lumii copernicane; și a fost ușor pentru adversarii ecleziaști ai noii ipoteze să indice numeroase pasaje din Biblie care făceau evident faptul că autori considerați iluminiști și infailibili presupuseseră, în mod explicabil, că mișcarea soarelui în jurul pămîntului și alte postulate ale astronomiei aparțineau bunului-simț naiv. Totuși, cu sprijinul unei anume ingeniozități și libertăți în exegeză, aceste contradicții puteau fi și cu timpul au fost depășite cu un oarecare grad de plauzibilitate. În orice caz, nu inovația copernicană în sine a stîrnit cele mai generale și mai profunde dificultăți, nici chiar în privința conținutului istoric al dogmei creștine.

---

* Locul universului, spre care se îndreaptă mișcarea și poziția tuturor celorlalte.

Tezele cu adevărat revoluționare în cosmografie, care au cîștigat teren în secolul al XVI-lea și au ajuns să fie general acceptate înainte de sfîrșitul secolului al XVII-lea, au fost cinci la număr, nici una din ele nefiind o consecință strictă a sistemelor astronomice ale lui Copernic sau Kepler. În orice studiu al istoriei concepției moderne despre lume, în orice prezentare a poziției oricărui scriitor individual, este esențial să păstrăm aceste distincții între chestiunile avute permanent în vedere. Cele cinci inovații mai importante erau: (1) presupunerea că alte planete ale sistemului nostru solar sînt locuite de ființe dotate cu sensibilitate și rațiune; (2) dărîmarea zidurilor pereților ce împrejmuiau Universul medieval, fie că acesta era identificat cu sfera cristalină exterioară sau cu „regiunea stelelor fixe" și dispersarea acestor stele la vaste și neregulate distanțe; (3) conceperea stelelor fixe ca sori asemănători cu al nostru, toți sau aproape toți înconjurați de sisteme proprii; (4) supoziția că planetele acestor alte lumi sînt și ele locuite de ființe gînditoare; (5) susținerea infinității reale a Universului fizic în spațiu și a numărului sistemelor solare incluse în el.

Prima dintre acestea și, desigur, cu atît mai mult a patra lipseau viața umană și istoria terestră de importanța și valoarea unică pe care li le atribuise concepția medievală despre lume și pe care viziunea copernicană le-o lăsase. Teoria pluralității lumilor locuite tindea să genereze dificultăți, nu în privința detaliilor minore ale istoriei incluse în credința creștină, ci în privința dogmelor ei centrale. Întreaga istorie a Încarnării și Mîntuirii păreau în mod evident să susțină existența unei singure lumi locuite. Dacă s-ar renunța la acea presupunere, cum s-ar mai putea concepe aceste dogme în caz că s-ar dori păstrarea lor? Trebuia oare, așa cum se întreba mai tîrziu Thomas Paine, „să presupunem că fiecare lume din creația fără margini are o Evă, un măr, un șarpe și un Mîntuitor?"[15] Se încarnase a Doua Persoană a Trinității pe nenumărate planete pe rînd sau numai în partea noastră de Univers agenții morali aveau nevoie de mîntuire? Aceste dificultăți erau recunoscute cel puțin de secolul al XVII-lea timpuriu, dar se pare că nu au fost luate în serios de teologii epocii. Campanella se referă la ele în a sa *Apologia Pro Galilaeo*, în 1622, și opiniile sale cu privire la acest subiect au fost rezumate în engleză de Wilkins în 1638: Dacă locuitorii celorlalte planete ar fi oameni,

> atunci el crede că ar putea să nu fie contaminați de păcatul lui Adam; totuși poate că ei au avut un păcat propriu, care le-a adus aceeași nefericire ca și nouă; și poate că ei au fost eliberați de ea prin același mijloc, moartea lui Hristos.[16]

O dată cu a doua și a treia dintre aceste teze, a căror importanță potențială pentru imaginație ar fi greu de subestimat, Universul fizic înceta să aibă *vreun* centru; el era sfărîmat într-o multiplicitate (cel puțin) vastă de sisteme izolate plasate în spațiu fără nici un plan rațional aparent; Universul a încetat să fie o formă și a devenit un agregat inform de lumi răspîndite

neregulat pe distanțe inimaginabile în spațiu. Trecerea de la un sistem geocentric la unul heliocentric era mult mai puțin importantă ca trecerea de la unul heliocentric la unul lipsit de centru. „Prima întrebare privind Corpurile Cerești", spune Bacon, „este *dacă există un sistem*, adică dacă lumea sau Universul compun o sferă cu un centru sau dacă sferele particulare ale pământului și stelelor sînt dispersate, fiecare avînd propria sa bază, fără vreun sistem sau centru comun."[17] Cînd, în plus, numărul și întinderea acestor lumi au fost presupuse ca infinite, Universul a devenit năucitor nu numai pentru imaginație, ci și pentru rațiunea însăși; pentru că antinomiile matematice ivite din aplicarea la realitate a noțiunii de infinitate numerică și cantitativă căpătau o noua pertinență și seriozitate.

Am spus că sistemele cosmice ale lui Copernic și Kepler nu implicau în mod necesar aceste elemente noi cu un impact însemnat și că aceste sisteme erau susținute de astronomi și alți scriitori ai secolelor al XVI-lea și al XVII-lea care nu acceptau tezele novatoare și *vice versa*. Totuși este adevărat din punct de vedere istoric faptul că abandonarea schemei geocentrice părea, după unii gînditori, să aducă un plus de probabilitate unora dintre aceste deosebit de importante ipoteze. Astfel, Bacon, care era un anticopernican, deși unul nehotărît, remarca faptul că „dacă am admite că pământul se mișcă, ar părea mai natural să presupunem că nu există deloc sistem, ci doar sfere împrăștiate, decît să credem că există un sistem al cărui centru este soarele."[18] Aceasta, după Bacon, ar fi unul dintre „numeroasele și marile inconveniente" care „se găsesc în sistemul lui Copernic"; aceasta este o deducție evident forțată făcută de un adversar al teoriei.

Se putea considera, de asemenea, că imaginea heliocentrică a sistemului nostru acorda o anumită plauzibilitate ipotezei altor lumi locuite în acel sistem. Punînd pământul la egalitate cu aceste alte corpuri într-o privință, se sugerează posibilitatea ca similitudinea să se extindă și la alte însușiri, cum ar fi prezența vieții conștiente. Argumentul cel mai frecvent poate fi redat în cuvintele lui Burton (1621):

> *hoc posito*, să admitem aceasta despre doctrina lor privind mișcarea pământului; dacă pământul se mișcă, atunci este o planetă și strălucește celor de pe lună și altor planete așa cum ele strălucesc asupra pământului; dar el într-adevăr strălucește, așa cum dovedesc Galilei, Kepler și alții și atunci, *per consequens*, și restul planetelor sînt locuite, ca și luna... Atunci (afirm) că pământul și ele [Marte, Venus și celelalte] sînt planete asemănătoare, locuite, ce se mișcă în jurul soarelui, centrul comun al lumii, și poate că acei doi copii verzi despre care în vremea sa Nubrigensis spunea că au căzut din cer veneau de acolo.[19]

Dar o astfel de inferență era evident un raționament slab prin analogie și nu putea în sine să convingă pe nimeni care nu era deja înclinat către această concluzie pe alte temeiuri mai constrîngătoare. De fapt, la această concluzie se ajunsese înaintea lui Copernic și nu a fost dedusă din teoria heliocentrică.

Nu numai că inovațiile cele mai pregnante și surprinzătoare nu erau dependente de teoria copernicană, dar nici una din ele nu a fost, înainte de secolul al XIX-lea, susținută de vreo dovadă ce se putea numi științifică, iar cel puțin trei din aceste ipoteze rămîn încă nesigure. A doua și o parte din a treia puteau fi verificate astronomic, dar nu în cele trei secole care i-au urmat lui Copernic. Nu se putea determina dacă stelele fixe se aflau la distanțe aproximativ egale față de soare în zona bine definită al cărei centru era acesta sau dacă erau difuzate la distanțe diferite în spațiu pînă cînd nu se măsura distanța cîtorva din ele față de pămînt. Dar pînă în 1838[20] nu s-a realizat o măsurare satisfăcătoare a paralaxei stelare, și metodele fotometrice de determinare a distanței erau necunoscute. Acceptarea sistemului heliocentric implica, e adevărat, faptul că depărtarea tuturor stelelor era mult mai mare decît o estimaseră astronomii ptolemaici; pentru că tocmai recunoașterea mișcării orbitale a pămîntului dădea o linie de bază cu ajutorul căreia se părea că putea fi detectată paralaxa. Întrucît nici una nu a fost descoperită prin ceea ce se considera atunci metode foarte sofisticate, rezulta că distanța, și prin urmare mărimea celei mai apropiate stele erau probabil incalculabil de mari. Dar, pe de altă parte, eșecurile repetate în a stabili o paralaxă au servit mai mult de un secol ca argumente plauzibile împotriva sistemului heliocentric.

Prin urmare, importante trăsături ale noii concepții despre lume se datorau în mică măsură vreunei noi ipoteze întemeiate pe observații pe care astăzi le-am numi „științifice". Ele rezultau în general din premise teologice și filozofice. Pe scurt, ele erau corolare evidente ale principiului plenitudinii, atunci cînd acel principiu era aplicat nu chestiunii biologice a numărului tipurilor de ființe, ci întrebărilor astronomice privind mărimea universului stelelor și a întinderii vieții și sensibilității în spațiu. După expresia din *Timaios*, Dumnezeu *ar fi fost* „invidios" dacă ar fi refuzat privilegiul existenței reale oricăror ființe logic posibile în orice loc o astfel de existență ar fi fost posibilă, dacă, cel puțin, așa cum se adăuga în mod convenabil, dacă nu și inconsistent, nu existau motive ce se opuneau ca existența lor să se bucure de preponderență în detrimentul altor ființe. Puterea creatoare era ipotetic infinită și prin urmare manifestarea ei trebuia să fie infinită; nu părea să existe vreun motiv ca, oriunde era materie, să nu existe viață. Aceste premise, așa cum am văzut, au fost curente de-a lungul Evului Mediu, chiar în scrierile teologilor ortodocși care nu doreau să scoată din ele toate implicațiile lor. Iar disputa dacă infinitatea lumilor și a sistemelor locuite se număra printre aceste implicații era la fel de cunoscută, deși de obicei respinsă de ortodocși. Raționamentul că Universul trebuie să fie infinit pentru că omnipotența lui Dumnezeu îi cere să nu *ab opere cessare** este discutat de Augustin în *De civitate dei* (X, 5) deși este, desigur,

* (Să nu) înceteze a crea.

respins de el. Avînd în vedere că scrierile lui Augustin erau îndeaproape cunoscute filozofilor creștini medievali, această teză probabil că le era și ea cunoscută. Către secolul al XV-lea se constată deja o tendință de a o accepta. Filozoful evreu Crescas (1410) respinge în al său *Or Adonai* argumentele prin care Aristotel în *De caelo* credea că demonstrează că „nu există alte lumi" în afară de sistemul de sfere concentrice în care e situat pămîntul: „Tot ce se poate spune împotriva posibilității mai multor lumi este « deșertăciune și o goană după năluciri »." Comentînd acest lucru în admirabila sa ediție a unei părți a operei lui Crescas, profesorul H. Wolfson[21] observă că acesta „nu afirmă precis cîte lumi pot exista. El se luptă doar pentru existența « mai multor lumi ». Dar cunoscînd opoziția sa față de negarea unui număr infinit de dimensiuni de către Aristotel și pledoaria sa în favoarea existenței unui spațiu infinit, putem deduce cu îndreptățire că numărul lumilor lui Crescas poate fi infinit." Mai tîrziu în același secol, aceeași teză a fost sugerată de un mare metafizician creștin. Cardinalul Nicolaus Cusanus, una din cele mai subtile, deși nu foarte clare minți filozofice ale Evului Mediu, a aplicat Universului fizic figura paradoxală pe care teologii o folosiseră uneori pentru a exprima doctrina „imensității" lui Dumnezeu. Lumea, declara Cusanus în a sa *De docta ignorantia* (1440), este o sferă al cărei „centru coincide cu circumferința". În termeni mai puțin paradoxali,

> Lumea nu are circumferință; căci dacă ar avea centru și circumferință, atunci ar exista un spațiu și ceva dincolo de lume, supoziții care sînt total neadevărate. Prin urmare, pentru că este imposibil ca lumea să fie închisă într-un centru corporal și avînd o limită corporală, nu stă în puterea noastră să înțelegem lumea, al cărei centru și circumferință sînt Dumnezeu. Și deși această lume nu poate fi infinită, nu poate fi concepută ca finită, pentru că nu există limite în interiorul cărora ar putea fi închisă. Prin urmare, pămîntul, care nu poate fi centrul, nu poate fi complet nemișcat... Și tocmai precum lumea nu are centru, tot astfel nici sfera stelelor fixe, nici oricare alta nu este circumferința sa.

Credința în pămîntul imobil și central se datorează pur și simplu eșecului în a recunoaște relativitatea mișcării aparente:

> Este evident că acest pămînt se mișcă într-adevăr, deși nu pare, pentru că noi percepem mișcarea doar prin contrast cu un punct fix. Dacă un om într-o barcă pe un rîu nu ar putea vedea malurile și nu ar ști că rîul curge, cum ar ști dacă barca se mișcă? Astfel, dacă un om se află pe pămînt, pe soare sau pe altă stea, i se va părea întotdeauna că poziția pe care o ocupă este centrul nemișcat și că toate celelalte lucruri sînt în mișcare.[22]

Aceste pasaje erau frecvent citate de scriitori ai secolului al XVII-lea ca o anticipare a acestor două teze prezente la scriitori mai tîrzii și ca o confirmare profetică ce purta girul unui cardinal; luate în sine, ele erau într-adevăr astfel de anticipări. Totuși gîndirea lui Cusanus nu se preocupa atît de chestiuni astronomice cît de un tip de teologie mistică. Nu soarele,

ci Dumnezeu se află în locul pământului central; doar el este „centrul lumii și al sferelor și al pământului, care este în același timp circumferința infinită a tuturor lucrurilor." Respingerea noțiunii unui Univers finit, încadrat de sfera stelelor fixe, nu îl duce pe Cusanus la susținerea total neechivocă a unei lumi fizice infinite cu alți sori și alte planete dincolo de limitele imaginației, ci doar la convingerea lipsei de inteligibilitate a întregii concepții despre o lume fizică și cantitativă și încă o dată la necesitatea de a trece de la ea la concepția despre Dumnezeu. În timp ce pasajele propuneau, ca un fel de produs secundar, o nouă teză astronomică, obiectul lor esențial era să ilustreze obiectivul filozofic favorit al autorului, acela de a revendica acea *docta ignorantia* care constă în a ști că nu știm. Orice antinomie pe care reflecția părea s-o reveleze servea scopului său; era încă un exemplu binevenit privind identitatea contrariilor. Tocmai pentru a ilustra identitatea contrariilor Cusanus s-a străduit să arate, cu orice argument avea la îndemînă, că noțiunile de „centru" și „circumferință" aplicate Universului nu au un înțeles clar și distinct. Astfel, deși nu putem susține alături de Giordano Bruno că Nicolaus Cusanus a enunțat această frază „cu jumătate de gură" (*suppressiore voce*), pentru că de fapt el a afirmat-o cu destul curaj, ea a fost în cele din urmă așa de evaziv interpretată și subordonată unor teze total diferite, încît aparent nu a avut o mare influență în abandonarea concepției aristotelice și ptolemaice, pe care într-adevăr Cusanus însuși, într-o scriere ulterioară, continuă să o folosească; înțelepciunea divină, observă el, „a pus pământul în mijloc și l-a făcut să fie greu și să se rotească în mijlocul lumii."[23] Totuși aceasta se poate presupune că se referă doar la sistemul nostru solar.

Mai concretă și neechivocă este afirmația lui Cusanus că există locuitori pe alte planete. El ilustrează grăitor acea tendință, despre care am mai discutat, a scriitorilor medievali care, deși resping principiile plenitudinii și rațiunii suficiente în termeni generali, le folosesc fără ezitare drept premise pentru raționamentele lor în cazuri particulare. *Operarum Dei nulla est ratio**, declară el cu hotărîre; pământul e pământ și omul e om pentru că cel care le-a făcut a dorit astfel.[24] Aceasta, desigur, implica logic imposibilitatea oricărei cunoașteri *a priori* despre ceea ce există. Totuși Cusanus susține cu hotărîre că e imposibil ca „atîtea spații ale cerului și stelelor să fie goale" cum reieșea din viziunea obișnuită. Nu numai despre soare și lună, dar și despre *de aliis stelarum regionibus*,

> presupunem că toate au locuitori și că există tot atîtea lumi parțiale (*partes mundiales*) care compun acest Univers cîte stele există care sînt nenumărate, în afară de pentru cel care a crèat toate lucrurile ca număr.[25]

Aceeași concluzie urmează din supoziția că toate nivelurile de pe Scara Ființei există undeva; „de vreme ce", scrie el, „de la Dumnezeu purced

---

* Nu există o rațiune pentru înfăptuirile Domnului.

naturi avînd grade diferite de existență, există locuitori în orice parte" a cerului. „Pămîntul e probabil locuit de ființe mai neînsemnate" decît cele ce trăiesc pe alte planete, deși nu pare să existe ceva mai nobil și mai desăvîrșit decît natura intelectuală care se găsește aici pe pămînt și în regiunea sa. Aceeași natură generică „o au locuitorii celorlalte stele, deși de o specie diferită". În privința altor lucruri „ei ne rămîn total necunoscuți", deși Cusanus se aventurează la unele presupuneri asupra însușirilor lor deduse din acelea ale planetei pe care o locuiesc.

Temeiurile logice ale noii astronomii au constituit astfel unul din multele elemente ale concepției moderne despre lume care au fost soluționate de gîndirea medievală; iar către sfîrșitul Evului Mediu începuseră deja să capete o formulare definită. Pînă în prima parte a secolului al XVI-lea, teoriile pluralității sistemelor solare și ale lumilor locuite, ale infinității numărului stelelor și întinderii Universului în spațiu erau deja subiecte comune de discuție. În acest sens, cu zece ani sau mai mulți înainte de publicarea lui *De revolutionibus orbium,* Palingenius consemna într-un extrem de popular poem folosit ca manual în multe școli că

> Singula nonnulli credunt quoque sidera posse
> Dici orbes*,

și el însuși susținea că trebuie să existe ființe în alte regiuni ale cerurilor incomparabil superioare omului, pentru că nu se poate concepe că „puterea infinită a lui Dumnezeu" s-ar fi putut epuiza în producerea unei ființe atît de neînsemnate și vrednice de milă. „Nu este oare blasfemie", se întreabă poetul, „să spunem că cerurile sînt goale și nu se bucură de locuitori și că Dumnezeu stăpînește doar peste noi și dobitoace,

> Tam paucis, et tam miseris animalibus, et tam
> Ridiculis?**

„Este sigur că Tatăl atotputernic avea știința, puterea și voința de a crea lucruri mai bune decît noi, ...și cu cît face lucruri mai multe și mai nobile, cu atît mai puternic strălucesc frumusețea lumii și puterea divinității."[26] În privința infinității numerice propriu-zise a stelelor, Palingenius folosește aceeași afirmație evazivă obișnuită gînditorilor începînd de la Plotin în privința numărului de niveluri ale Scării Ființei.

> Plurima sunt numero, ut possit comprendere nemo.[27]***

Întregul raționament constă aici din nou dintr-o inferență de la presupusa infinitate a puterii creatoare a Primei Cauze la necesara infinitate numerică

---

* Unii cred că orice stea poate avea orbitele sale.

** Niște animale atît de mici, de nefericite și de ridicole?

*** După număr sînt multe, astfel încît nimeni nu le poate cuprinde.

a efectelor sale reale. Mai tîrziu în acel secol, așa cum o arată o descoperire recentă, astronomul englez Thomas Digges a adăugat expunerii sale a sistemului lui Copernic (în mare o traducere liberă) o afirmație despre infinitatea „orbitei" stelelor fixe „împodobite cu nenumărate lumini și înălțîndu-se fără sfîrșit în *altitudinea sferică*."[28] Digges nu încearcă să deducă această concluzie din schema copernicană a sistemului solar. Singurul argument în favoarea infinității este că e modul potrivit de a ne imagina „măreața împărăție a Dumnezeului celui mare, a cărui nepătrunsă lucrare invizibilă o putem ghici în parte din aceea vizibilă, pentru a cărui infinită putere și măreție se cuvine un astfel de loc infinit, întrecînd pe toate celelalte atît în cantitate, cît și în calitate."[29]

Deși elementele noii cosmografii fuseseră enunțate anterior în mai multe cercuri, Giordano Bruno este cel care trebuie privit ca principalul reprezentant al doctrinei Universului descentralizat, infinit și infinit populat. El nu numai că a predicat aceasta în toată Europa occidentală cu fervoarea unui evanghelist, dar a formulat, primul, temeiul ferm după care doctrina avea să fie acceptată de marele public. Și deși interesul său în această privință se datorează inovației lui Copernic, a cărei măreție a lăudat-o fără încetare, totuși în mod sigur el nu a ajuns la convingerile sale caracteristice pornind de la implicațiile teoriei copernicane sau de la alte observații astronomice. Acele convingeri erau pentru el în primul rînd și aproape exclusiv o deducție din principiul plenitudinii sau din presupoziția pe care acesta se bazează, principiul rațiunii suficiente. Dialogul *Timaios*, Plotin (considerat de Bruno „prințul filozofilor") și scolasticii, nu opera *De revolutionibus orbium*, au fost sursele principale ale teoriei sale. Se poate spune că el a continuat filozofia lui Abélard și a extins aceleași raționamente la domeniul astronomiei. Premisele sale sînt în esență aceleași cu cele de la care pornise Dante pentru a susține virtualitatea infinită a ierarhiilor cerești și realizarea tuturor posibilităților de a fi. Dar aceste premise sînt folosite pentru a clarifica problema numărului de sisteme stelare potențiale cărora se presupune că Puterea Eternă le-a dat o existență reală. Pe scurt, Bruno este, tocmai în acele trăsături ale doctrinei sale unde pare cel mai mult un susținător pasionat al unei concepții moderne despre Univers, continuatorul într-o manieră completă al unui anumit curent din metafizica platonică și teologia medievală. Era bine cunoscut, ce-i drept, faptul că infinitatea lumilor a fost o teză a lui Democrit și a epicureicilor, dar aceasta era mai degrabă în detrimentul teoriei decît în favoarea ei. Triumful acestei teorii în secolul al XVII-lea a fost asigurat de faptul că putea fi dedusă din premise mult mai ortodoxe decît cele ale lui Democrit.

Caracteristica esențială a raționamentului lui Bruno este poate cel mai clar și concis exprimată într-un pasaj în proză din *De immenso*, scris în jurul anului 1586. El susține acolo că infinitatea lumilor stelare decurge direct și evident din *principia communia*, premise pe care toți le acceptau. Pentru că

nu se poate demonstra că „esența divină este infinită"; că măsura puterii sale (*modus possendi*) corespunde măsurii ființei sale (*modus essendi*), iar *modus operandi* al său corespunde lui *modus possendi*: că o *potentia infinita* așa cum se presupune că posedă Temeiul Lumii nu poate exista *nisi sit possibile infinitum**. La fel de indiscutabil este faptul că Ființa Absolută este perfect simplă, că „în ea ființa, puterea, acțiunea, voința... sînt același lucru". Pe scurt, posibilul și realul, identice în Dumnezeu, trebuie să fie coextinse în ordine temporală. De aici rezultă că trebuie să existe o infinitate de ființe și de lumi, în toate felurile posibile. „Ofensăm cauza infinită cînd spunem că ea poate fi cauza unui efect finit; ea nu poate fi cauză eficientă pentru un efect finit nici în privința numelui, nici a relației." De aici rezultă mai precis că este imposibil ca întreaga cantitate de materie să fie finită sau că, dincolo de limitele tradiționale ale cerurilor, nu există nimic decît spațiu gol — un abis de existențe nerealizate. În altă parte, Bruno adaugă că, dintre lumile nenumărate a căror existență a fost demonstrată astfel, unele sînt probabil mult mai măreț decît a noastră, cu locuitori superiori rasei terestre.[30]

Într-un pasaj în care apare același raționament, însă mai puțin radical prezentat, sursele sale devin și mai evidente prin faptul că Bruno repetă expresiile și metaforele familiare pe care le-am observat deja la scriitori anteriori:

> De ce și cum ar putea fi puterea divină inactivă? De ce să spunem că bunătatea divină, care este capabilă de a se comunica pe sine unui număr infinit de lucruri și de a se revărsa fără limită, este zgîrcită?... De ce acel centru al divinității capabil să se extindă (dacă putem spune astfel) într-o sferă infinită să rămînă sterp, ca și cum ar fi invidios? De ce să fie infinita potență împiedicată să se manifeste, de ce să fie posibilitatea existenței unor lumi infinite alungată, perfecțiunea imaginii divine, distrusă — acea imagine care ar trebui mai degrabă să fie reflectată de o oglindă la fel de nemăsurată ca și ea însăși?... De ce să afirmăm ceva atît de absurd și care, pe lîngă faptul că nu promovează religia, credința, morala sau legea, distruge și atîtea principii ale filozofiei?[31]

În altă parte, dovada se bazează mai direct și mai explicit pe principiul rațiunii suficiente. Dacă, așa cum presupunem, era un motiv pentru ca spațiul ocupat de planeta noastră să fie umplut, atunci existau mai multe motive ca toate celelalte locuri ce puteau fi ocupate să fie umplute. Nu există nimic în natura spațiului care restrînge numărul unor astfel de locuri. În general, „în măsura în care este un motiv pentru ca un bine finit, o perfecțiune limitată să existe, este un motiv mai întemeiat ca să existe o perfecțiune infinită. Pentru că în timp ce binele finit există pentru că existența lui e potrivită și justificată, binele infinit există ca absolută necesitate". Este adevărat că noțiunea de „bine infinit" trebuie aplicată strict

* Dacă nu ar fi posibil infinitul.

numai unei perfecțiuni necorporale; dar „ce împiedică infinitatea care este implicită în Primul Principiu absolut și nedivizat de a deveni explicită în acest simulacru infinit și nelimitat capabil să conțină nenumărate lumi?" Simpla dimensiune spațială sau magnitudine fizică, adaugă Bruno aici, nu are nici o „demnitate" prin care să fie în sine o expresie a perfecțiunii Primei Cauze. Din necesitatea realizării întregii Scări a Ființei trebuie să existe o infinitate de lumi ca să facă disponibil spațiul pentru o desfășurare atît de completă de existențe posibile. Altfel nu s-ar putea manifesta suficient „valoarea naturilor și speciilor corporale", „pentru că este incomparabil mai bine ca Valoarea Infinită să se exprime în indivizi nenumărați, decît într-un număr finit de exemplare... Din cauza infinitelor trepte de perfecțiune în care Valoarea divină necorporală trebuie să se manifeste într-o manieră corporală, trebuie să existe nenumărate entități ca acele grandioase ființe dintre care divina noastră mamă, Pămîntul, este una."[32]

Cu aceasta întîlnim din nou obișnuitul argument în favoarea optimismului. „Este perfect ceea ce e compus din mai multe părți, dispuse într-o succesiune fixă și legate strîns împreună." Nu este de aceea „permis să fim nemulțumiți de vastul edificiu al puternicului Arhitect, pentru că sînt unele lucruri în natură care nu sînt foarte bune sau pentru că se pot găsi monștri în mai mult decît numai o specie. Căci orice este mic, comun sau neînsemnat slujește să completeze splendoarea întregului." Nu pot exista „trepte ale ființei care, situate în propriul lor loc în serie, nu sînt bune în relația cu întregul"[33].

Implicațiile deterministe ale acestor idei se recunosc clar; ele sînt obținute în aproape același mod în care procedase Abélard cu mai mult de patru secole înainte. De vreme ce Dumnezeu e neschimbător și de vreme ce puterea și actul său sînt una

> nu există contingență în acțiunea sa; ci un efect determinat și sigur urmează invariabil dintr-o cauză determinată și sigură; astfel încît el nu poate fi altfel decît este, nici să aibă altă posibilitate decît aceea pe care o are, nici nu dorește altceva decît dorește, nici nu face altceva decît face. Căci distincția dintre potențial și real este pertinentă numai pentru ființele supuse schimbării.[34]

Nu sîntem interesați aici de celelalte aspecte ale filozofiei lui Bruno. Dar poate că este bine să evităm posibilele neînțelegeri evidențiind faptul că nu numai curentul de gîndire medievală legat de principiile plenitudinii și rațiunii suficiente sau ideea „bunătății" divine se manifestă în doctrina sa. În timp ce acest element din complexul tradițional se dezvoltă liber și consecvent, anumite alte ingrediente incongruente cu acesta sînt de asemenea reținute și la fel de accentuate. Astfel, de exemplu, Absolutul lui Bruno, deși pe de o parte esențial generativ și prezent în abundența multiplă a creației, este în același timp transcendent, autosuficient, indivizibil, etern, inefabil și incomprehensibil, toate atributele sale fiind complet negative față

de toate acelea ale lumii cunoscute și chiar autocontradictorii pentru înțelegerea noastră. Natura intrinsec contradictorie a concepției medievale despre Dumnezeu, care este prezentă, dar prudent ascunsă și minimalizată la un scriitor ca Toma d'Aquino, este la Bruno prezentată ostentativ; pentru el, într-un mod foarte caracteristic, paradoxul e cu atît mai mare, cu cît e doctrina mai bună.

Acest Unul*... nu este cuprins de altceva, deoarece nu există ceva mai mare decît el. Nu cuprinde altceva, deoarece nu există ceva mai mic decît el (...) El este margine în așa fel încît nu este margine; este astfel materie încît nu este materie (...) în durata fără margini ora nu se deosebește de zi, ziua de an, anul de secol, secolul de clipă (...) Proporția, asemănarea, unitatea și identitatea cu infinitul nu pot fi atinse mai mult dacă ești om sau dacă ești numai o furnică, dacă ești stea mai mult decît dacă ești om; (...) deoarece în infinit aceste lucruri nu sînt deosebite unele față de altele. Și ceea ce spun despre aceste lucruri înțeleg despre toate celelalte lucruri care au o existență particulară (*intendo di tutte l'altre cose di sussistenza particolare*) (...) Dacă centrul nu se deosebește de circumferință... putem să afirmăm desigur că Universul este totul centru sau că centrul Universului este pretutindeni, și că circumferința nu este, ca deosebită de centru, în nici o parte anumită; putem însă să afirmăm că ea este mai curînd pretutindeni și că centrul nu există ca ceva deosebit de ea.[35]

Pe scurt, și Bruno, ca și Plotin și scolasticii, avea cel puțin doi Dumnezei, ale căror proprietăți și funcții nu puteau fi reconciliate în mintea nimănui. Și din cînd în cînd, atunci cînd tensiunea acestor contradicții devenea prea mare chiar și pentru el, Bruno ceda tentației către acosmism care, așa cum am remarcat, nu a fost niciodată străină de nici un filozof din tradiția platonică. „De aceea tot ceea ce constituie diversitatea genurilor, speciilor, deosebirilor de caractere, însușirilor, tot ceea ce constă în naștere, moarte, modificare și transformare nu este esență, nici existență, ci este condiție și circumstanță a esenței și existenței care este una... Iar ceea ce constituie multiplicitatea în lucruri nu este existența, nu este lucrul însuși, ci este ceea ce apare, ceea ce se prezintă simțului și ceea ce este la suprafața lucrului (*è puro accidente, è pura figura, è pura complessione.*)[36] Toate acestea, desigur, sînt total contrare cu acea parte a doctrinei lui Bruno de care ne-am ocupat aici — teza că există în esența absolută o necesitate reală a existenței tuturor lucrurilor posibile pînă la gradul maxim posibil al diversității. Tot astfel în etica lui Bruno, de exemplu în *Eroici furori*, persistă mult din curentul transmundan sau antinaturalist. El ilustrează, pe scurt, aproape toate aspectele complexului de preconcepții curent în filozofia medievală. Dar el face înțelesul fiecăreia dintre aceste preconcepții, ca și incongruența ansamblului, mult mai clare decît oricînd înainte, dezvoltînd-o pe fiecare cu o logică îndrăzneață și riguroasă în propria sa sferă, arătînd o completă indiferență față de lipsa de armonie dintre ele. Rezultatul, printre

* În versiunea engleză „The one Perfect and Best Being".

altele, a fost o presupusă deducție din premise strict tradiționale și medievale a unei concluzii ce reprezenta distrugerea imaginii medievale a Universului fizic — și cu aceasta a ceea ce era inseparabil asociat cu ea.

Cei trei mari astronomi ai generației lui Bruno și ai celei ulterioare — Tycho Brahe, Kepler, Galilei — au respins, cel puțin în aparență, atît doctrina infinității, cît și a „pluralității" lumilor; dar ei toți au acceptat, mai mult sau mai puțin clar, prima dintre cele cinci teze noi, adică aceea a pluralității planetelor locuite din sistemul nostru solar.[37] În credința sa reală Galilei este, în mod sigur, înclinat către viziunea lui Bruno; el subliniază în *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii* că „nimeni nu a dovedit vreodată că lumea este finită și că are o formă definită"[38]. Cu toate acestea personajul care îl reprezintă pe el în dialog acceptă formal opinia interlocutorului aristotelic, că de fapt Universul „este finit și sferic în formă și de aceea are un centru".[39] Dar cînd se pune întrebarea dacă, în cazul că există locuitori pe lună, aceștia sînt la fel ca cei de pe pămînt sau foarte diferiți de ei, în cuvintele lui Galilei se trădează în mod clar influența principiului plenitudinii. Nu avem, afirmă el, nici o „observație sigură" ca să decidem asupra acestei chestiuni; iar astronomul ca atare nu poate afirma că un lucru există doar pentru că este logic posibil (*per una semplice non repugnanza*). Totuși, adaugă Galilei, dacă va fi întrebat „ce îi spun intuiția sa primară și rațiunea naturală în legătură cu problema dacă pe lună se produc lucruri similare sau diferite de cele cunoscute de noi aici", el este constrîns să răspundă „că ele sînt complet diferite și total inimaginabile pentru noi"; pentru că lui i se pare că această diferență „este cerută de bogăția Naturii și de omnipotența Creatorului și Stăpînului său"[40]. Prin urmare, nu pentru că a refuzat în principiu toate concluziile ce se bazează pe considerații de acest tip nu a reușit Galilei să susțină deschis tezele mai importante pe care Bruno le-a dedus din aceleași premise.

Dar este important de notat că aceste inovații mai profunde în ideile cosmologice erau potrivite pentru a sublinia anumite tensiuni caracteristice religiei tradiționale. De exemplu, una din temele principale ale moralistului creștin fusese întotdeauna virtutea umilinței. Mîndria, păcatul inițial, primul izvor al tuturor suferințelor noastre, nu a putut niciodată fi îndeajuns de condamnată. Un scriitor medieval ce poate fi considerat la fel de bine unul din primii moderni, tratînd această temă, a putut folosi un presupus fapt cosmologic (așa cum a făcut Montaigne) pentru a-și sprijini morala: locul aproape central al omului — și prin aceasta, departe de a fi cel mai de jos — în întreaga creație. Acest motiv astronomic de umilință a fost distrus, așa cum s-a văzut, de noua astronomie. Dar doctrina vastității nemăsurabile, cu atît mai mult cea a infinității lumii furnizau un substitut pentru doctrina superioară; dacă poziția omului în Univers nu mai era degradantă, micimea

lui, în orice caz, era mai evidentă ca oricînd. A-l face pe om sensibil la indescriptibila sa lipsă de importanță ca parte a naturii îl putea pregăti să se supună cu umilință lui Dumnezeu și, cum vom vedea îndată, această adaptabilitate a tezelor extreme ale noii cosmografii la nevoia edificării spiritelor le-a făcut în mod clar mai acceptabile în cercurile relativ ortodoxe ale secolului al XVII-lea decît era de așteptat. Cei care le susțineau, pornind, bineînțeles, în principal de la alte premise, nu pierdeau ocazia să evidențieze pe alte temeiuri valoarea lor pentru scopurile edificării religioase.

După al cincilea deceniu al secolului al XVII-lea, nu numai tezele lui Copernic, ci și cele ale lui Bruno au avut avantajul de a fi susținute de filozoful cel mai influent al epocii. Avînd mereu în minte condamnarea lui Galilei, Descartes, care nu dorea să devină martir, a fost întotdeauna atent, atunci cînd a apărat sistemul copernican, să se refere la el ca la o „fabulă" sau simplă „ipoteză" care, într-adevăr, era în acord cu lucrurile cunoscute mai mult decît oricare alta, dar din această pricină nu trebuia considerată ca adevărată; dar nici un cititor nu se poate înșela nici cu privire la rezultatul logic al argumentelor filozofului, nici la opinia sa reală.[41] Pe de altă parte, Descartes nu a arătat nici măcar această rezervă prudentă în legătură cu ceea ce ar fi putut fi considerate erezii mai mari, dar pe care, de fapt, așa cum scria el cu grijă, „Cardinalul de Cusa și mai mulți alți doctori le adoptaseră *sans qu'ils aient jamais été repris de l'Église de ce sujet*"[42]* — respingerea existenței sferei exterioare și afirmarea infinității lumilor locuite. În sprijinul concluziei că stelele fixe se află la distanțe variabile față de soare și că distanța dintre cea mai apropiată stea și orbita lui Saturn este incalculabil mai mare decît diametrul orbitei pămîntului, Descartes dă aparent argumente astronomice, dar chiar și aceste argumente erau evident întărite în gîndirea sa de congruența lor cu principiul plenitudinii. Acest principiu era premisa pe care se baza siguranța lui că există nenumărate alte stele și sisteme invizibile pentru noi. Este „mult mai potrivit să crezi" aceasta decît „să presupui că puterea Creatorului este atît de imperfectă încît nu există asemenea stele"[43]. Pe scurt, presupunerea de la care trebuie să pornim, acolo unde alte dovezi nu ne sînt la îndemînă, este aceea că, pe cît putem judeca, ceea ce poate să existe există. Producerea unei infinități de lumi era posibilă pentru Creator; și principiul pe care trebuie întotdeauna să-l acceptăm în astfel de chestiuni este că posibilitatea s-a realizat.

Trebuie să păstrăm permanent în fața ochilor noștri infinitatea puterii și a bunătății lui Dumnezeu și să nu ne temem că am greși dacă ne-am imagina operele Lui prea mari, prea frumoase și perfecte; dimpotrivă, trebuie să luăm aminte ca nu cumva, presupunînd limite (despre care nu avem o știință sigură) [în opera lui Dumnezeu — *n. a.*], să părem insuficient de conștienți de măreția și puterea Creatorului.[44]

---

* Fără ca acest fapt să le fi fost vreodată reproșat de Biserică.

Din aceste doctrine ale noii cosmografii, Descartes a extras învățăminte morale și religioase suficient de edificatoare și deloc noi. Ele i-au oferit, așa cum îi oferise vechea teorie lui Montaigne, argumente pentru a respinge teoria antropocentrică cu ajutorul căreia mulți teologi au flatat în mod naiv mîndria omului. „Nu e deloc probabil că toate lucrurile au fost făcute pentru noi, astfel încît Dumnezeu n-a avut în vedere alt scop decît acesta atunci cînd le-a creat... Nu ne putem îndoi că este o infinitate de lucruri care există acum în lume sau care au existat anterior și acum au încetat să existe, care nu au fost niciodată văzute sau folosite de vreun om."[45] Cînd Montaigne condamnase „mîndria" nu o făcuse pe temeiul unei viziuni transmundane; avînd o profundă antipatie pentru tot ce este înțepenit, pretențios, afectat, și un pătrunzător simț al comediei existenței umane, el se delecta ciupind vanitatea umană și punîndu-l pe om într-un loc lipsit de distincție, dar nu nepotrivit și, dacă va dori să i se adapteze, nici cu totul neplăcut. Descartes folosește totuși concepțiile sale astronomice ca un corectiv al respectului de sine ale ființei umane în cu totul alt spirit; el ilustrează afinitatea latentă, deja evidențiată dintre noile concepții cosmografice, în special în forma lor extremă întîlnită la Bruno, și ceea ce era de fapt elementul esențial al spiritului religios tradițional, adică transmundanitatea sa. Scriindu-i în 1645 prințesei Elisabeta, el enumeră patru principii de înțelegere care să ne ghideze în comportarea noastră în viață; al treilea dintre acestea este că Universul e infinit. Meditația asupra acestui fapt ne învață modestia și ne învață „să ne detașăm sentimentele de lucrurile acestei lumi". „Căci dacă un om își închipuie că dincolo de ceruri nu există nimic decît spații imaginare și că cerurile sînt făcute doar de dragul pămîntului, iar pămîntul pentru folosul omului, rezultatul este că el ajunge să creadă că acest pămînt este locuința noastră cea mai importantă și că această viață este cea mai bună pe care o putem avea; și, de asemenea, că, în loc să recunoască perfecțiunile pe care le posedă cu adevărat, el atribuie altor ființe imperfecțiuni care nu le aparțin, pentru a se ridica pe sine deasupra lor."[46]

Creșterea rapidă a acceptării teoriilor despre pluralitatea și infinitatea lumilor în a doua jumătate a secolului al XVII-lea se datorează probabil mai mult celebrității cartezianismului decît vreunei influențe directe a scrierilor lui Bruno. Cît de ușor a fost pentru învățați să-i uite pe pionierii noii cosmografii și să-i transfere lui Descartes întregul merit pentru ea se poate vedea din discursul latin al lui Addison asupra noii astronomii ținut la Oxford în 1693. Descartes, spune Addison, a fost cel care „a distrus acele orbite de sticlă pe care capriciile Antichității le fixaseră deasupra" și „a refuzat să mai fie închis în strîmtorile și pereții de cristal ale unei lumi aristotelice"[47].

În Anglia, Henry More a devenit pentru un timp cel mai zelos apărător al infinității lumilor. Adoptarea de către el a teoriei se datora evident într-o anumită măsură exemplului recent al lui Descartes, deși More, cufundat atît

în filozofia lui Plotin, cît și în cea scolastică, nu avea nevoie de alte resurse decît acestea pentru a oferi temeiuri argumentului său. Cît de simplu și direct se poate deduce noua concepție despre lumea fizică din premise medievale familiare și ortodoxe este clar ilustrat în versiunea poetică a raționamentului dată de More, la fel ca și raționamentele lui Bruno.

If God's omnipotent.
And this omnipotent God be everywhere,
Where'er he is, then can he eas'ly vent
His mighty virtue thorough all extent,...
Unless omnipotent power we will impair
And say that empty space his working can debar...
Wherefore this precious sweet ethereall dew,
For ought we know, God each where did distil
And thorough all that hollow voidness threw,
And the wide gaping drought therewith did fill,
His endless overflowing goodness spill
In every place; which streight he did contrive
Int' infinite severall worlds, as his best skill
Did him direct and creatures could receive:
For matter infinite needs infinite world must give.
The centre of each severall world's a sunne
With shining beams and kindly warming heat,
About whose radiant crown the planets runne,
Like reeling moths about a candle light;
These all together, one world I conceit.
And that even infinite such worlds there be,
That inexhausted Good that God is hight,
A full sufficient reason is to me,
Who simple Goodnesse make the highest Deity.[48]*

Glanvill, discipolul lui More, reformulînd raționamentul în proză, poate o formă mai puțin potrivită pentru a-l prezenta, îl reduce la o frază: „a afirma că bunătatea este infinită, atunci cînd ceea ce face sau intenționează

* Dacă e-atotputernic Dumnezeu / Și dacă se găsește pretutindeni, / Atunci oriunde el se află își poate-nfățișa / Măreața sa virtute în toată strălucirea sa... / De nu vom denigra puterea-i absolută / Spunînd că spații goale lucrarea i-o resping... / Pentru acestea dulcea rouă siderală, / Din cîte știm, Domnul a zămislit-o / Și în pustiul gol a aruncat-o / Și seceta întinsă cu roua-aceasta-a stins-o / Vărsînd el din prea multa bunătate pretutindeni; / Și-apoi a transformat-o de îndată / În infinite lumi, după priceperea-i cea mai înaltă, / Atît cît ființele puteau primi din ea: / Căci pentru o materie infinită au trebuit create nenumărate lumi. / Centrul oricărei lumi este un soare / Cu raze luminoase și căldură blîndă, / Se învîrtesc planete în jurul coroanei orbitoare / Ca fluturii la foc de lumînare; / Acestea fiind zise, cu o lume mă mîndresc. / Și chiar de lumile-ar fi infinite, / Acel nesecat Bine care e Dumnezeu / Îmi e destul temei mie, cel pentru care / Doar simpla Bunătate este Zeitatea supremă.

să facă este doar finit" este pur și simplu „o contradicție". Dar aceeași concluzie se poate justifica prin alte temeiuri:

Într-adevăr, Biblia afirmă faptul care este însăși forța argumentului meu, anume că Dumnezeu a făcut toate lucrurile cel mai bine... Ar fi fost mult mai frumos, glorios și măreț ca Dumnezeu să fi făcut Universul pe măsura propriei Sale imensități și să fi produs efecte ale puterii și măreției Sale oriunde Se află El însuși, adică în spațiul și durata infinită, decît să Se fi constrîns să creeze doar într-un mic punct al unui spațiu infinit gol și decît să fi început să creeze deunăzi. Astfel, creația tîrzie și finitudinea lumii se pare că vin în conflict cu oracolul neîndoielnic al adevărului.[49]

La Pascal găsim curioasa combinație a unui refuz de a accepta ipoteza copernicană împreună cu o afirmare clară a tezelor lui Bruno. Pascal nu a reușit să se decidă între viziunea ptolemaică, cea copernicană și cea a lui Tycho privitoare la sistemul solar. Toate cele trei sisteme erau în acord cu aparențele vizibile pe care erau ele desemnate să le explice: „cine poate, prin urmare, să susțină, fără a greși, vreuna dintre aceste teorii în detrimentul altora?"[50] Totuși nimeni nu a fost mai obsedat de gîndul dimensiunii infinite a lumii decît Pascal și nimeni nu a tratat pe această temă mai elocvent. El îl depășește pe Bruno în această privință, deși (în cea mai mare parte) cu un motiv și un spirit diferite. La Bruno, ideea infinității lucrurilor în întindere, număr și diversitate stîrnește o intensă admirație și bucurie estetică; emoțiile sale par că se amplifică o dată cu magnitudinea obiectelor pe care le înfățișează. Această emoție se transformă într-o stare de adorație religioasă; dar ea este de obicei o pietate esențial cosmică, ce are ca obiect energia creatoare care se manifestă în Universul sensibil. Același lucru este în mare adevărat despre Henry More. Dar pentru imaginația lui Pascal, viziunea acelui *infini créé* nu este fascinantă, ci apăsătoare; Pascal, mai mult decît Descartes, se ocupă de această temă pentru că ea îl micșorează și îl umilește pe om, contrariindu-i capacitatea de a înțelege. Prin cunoașterea naturii, așa cum se afirmă în sumbra elocvență a *Cugetărilor*, omul găsește doar temei de autodesconsiderare; pentru că ceea ce ea îi arată este „disproporția dintre ceea ce există și ceea ce este el".

Să examineze lumina strălucitoare pusă aici ca o lampă eternă pentru a lumina Universul; să i se pară pămîntul ca un punct în comparație cu vastul cerc pe care-l descrie acest astru. Și să fie uimit că acest mare cerc nu este el însuși decît un punct foarte mic prin raport cu cel pe care-l descriu aștrii ce se învîrtesc pe firmament. Dacă vederea noastră se oprește aici, să treacă atunci închipuirea dincolo. Va obosi, văzînd atîtea lucruri; natura însă nu obosește punîndu-i-le în față. Tot ceea ce se vede nu este decît o trăsătură imperceptibilă în sînul amplu al naturii. Nici o idee nu se apropie de întinsul spațiilor ei. În zadar ne vom umfla în idei, nu dăm naștere decît la atomi în comparație cu realitatea lucrurilor. Totul e o sferă infinită al cărei centru se află pretutindeni, iar circumferința nicăieri. Închipuirea noastră se pierde la acest gînd... [Omul] să se considere ca rătăcit în acest canton îndepărtat al naturii. Și din felul cum i se va părea această închisoare,

în care este ținut, și care-i lumea văzută, să învețe a judeca pămîntul, împărățiile, orașele și pe sine, la justa valoare.

Ce înseamnă un om în infinit?[51]

A-l determina în acest mod pe om să se vadă cît e de neînsemnat este doar unul din scopurile lui Pascal. El ne-a transmis regula sa simplă după care să tratăm o rasă ale cărei autoevaluări tind întotdeauna către o extremă sau alta: „s'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante; et je contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible"[52]*. Reflecția asupra infinității lumii fizice este astfel evident doar un sprijin în favoarea uneia din tezele opuse care exprimă antinomia naturii umane: „misère et grandeur de l'homme". Faptul compensatoriu este demnitatea superioară a „gîndirii" — chiar a celei mai tranzitorii și lipsite de efect gîndiri — asupra materiei insensibile, oricît de vastă și puternică. „Toate corpurile care există, firmamentul, stelele, pămîntul și regatele sale au o valoare mai mică decît cea mai neînsemnată minte; pentru că aceasta este conștientă de ele și de sine — în timp ce ele nu sînt conștiente de nimic." „În întindere, Universul mă cuprinde și mă înghite ca pe o nimica toată; prin gîndire eu îl cuprind."[53] Dar a opri lucrurile aici însemna a lăsa ultimul cuvînt părții mai luminoase a antinomiei, ceea ce Pascal nu intenționa să facă. În timp ce „toată demnitatea omului stă în gîndire" și „gîndirea este prin natura sa un lucru admirabil și incomparabil", ea se exercită în om ca un lucru inutil: „il fallait qu'elle eût d'étranges défauts pour être méprisable; mais elle en a de tels que rien n'est plus ridicule."[54]** Iar supoziția despre infinitatea Universului e o dată în plus un mijloc pentru umilirea omului, arătînd inutilitatea nobilei sale înzestrări. Funcția și aspirația naturală a gîndirii este să înțeleagă; dar o realitate infinită este în mod necesar neinteligibilă. „Neputînd pătrunde aceste infinituri, oamenii s-au pornit să cerceteze cu îndrăzneală natura ca și cum s-ar fi putut măsura cu ea." Dar o dată ce s-au confruntat cu adevărat chiar și cu imensitatea lumii fizice vor cădea inevitabil în „eterna disperare de a nu cunoaște vreodată nici începutul, nici sfîrșitul lucrurilor"; ei vor putea fi siguri doar de faptul că nici o *assurance et fermeté*, nici o cunoaștere sigură și solidă nu pot fi dobîndite prin exercitarea capacităților lor intelectuale naturale. „Dîndu-și seama de aceasta, cred că oamenii vor rămîne împăcați, fiecare în starea în care l-a așezat natura. Această poziție de mijloc ce ne-a fost sortită nouă fiind la fel de depărtată de cele două extremități [a infinității și neființei], ce mai contează dacă omul are puțin mai multă cunoaștere despre lucruri?"

---

* Dacă se laudă, eu îl cobor; de se coboară, îl laud și-l contrazic mereu pînă ce reușește să înțeleagă că este un monstru de neînțeles.

** Ar trebui să aibă defecte neobișnuite ca să fie de disprețuit; dar cele pe care le are sînt așa de mari, încît nimic nu e mai caraghios ca ea (Pascal, *Cugetări*, Ed. Univers, București, 1978, p. 87 [tr. note I. Al. Badea]).

Pascal nu intenționează să spună pur și simplu că o lume infinită este prea mare pentru a putea fi cercetată de noi în totalitate, deși el declară că aceasta înseamnă implicit că nici o singură parte nu poate fi într-adevăr cunoscută pentru că „toate părțile sînt astfel relaționate și legate una cu alta, încît este imposibil să cunoști părțile fără a cunoaște întregul sau întregul fără a cunoaște toate părțile."[55] Dificultatea încă și mai adîncă este că însăși noțiunea de număr sau dimensiune infinită despre care știm că sînt cu adevărat predicabile despre realitate implică în același timp gîndirea noastră în antinomii insolubile. „Noi știm că există un infinit și că nu-i cunoaștem natura." Astfel „știm că nu e adevărat că numerele sînt finite, de aceea este adevărat că există un infinit numeric, dar noi nu știm ce este acesta. Este fals că este fără soț, fals că este cu soț; cu toate acestea el este un număr, și orice număr este fie cu soț, fie fără soț." Cufundată în mistere și lucruri greu de imaginat în timp ce contemplă simpla natură, mintea reflexivă nu va fi nici surprinsă, nici nu se va răzvrăti cînd le va întîlni în religie. Dumnezeu este ca infinitul fizic, o ființă despre care „putem ști *că* există, dar nu putem ști cum este" — decît în măsura în care ne-ar fi acordate mijloace supranaturale de a ajunge la o anumită certitudine practică despre el.[56]

Folosirea de către Pascal a supoziției infinității lumii este totuși arbitrară, ca să nu spunem malițioasă; el o folosește cînd îi convine dispoziției sale și în măsura în care servește moderării mîndriei omului, dar el ignoră supoziția — destul de comună în vremea sa și de obicei privită ca un corolar al supoziției precedente — că aceste lumi infinite sînt populate. Pentru Bruno, chiar pentru Kepler și Universul său împrejmuit, rasa ce locuiește această planetă nu este singură, deși din nefericire nu are mijloace de a comunica cu vecinii de pe alte planete; și astfel, acești scriitori și mulți alții din această perioadă puteau privi distanțele spațiului stelar cu un sentiment senin al ubicuității vieții conștiente și al plăcerii. Dar Pascal pare să creadă că rasa umană este singură într-o infinitate de materie fără viață care călătorește fără sfîrșit pe orbitele goale, lipsite de gîndire sau înțelegere sau de orice este asemănător omului. „L'éternel silence de ces espaces infinis m'effraie."* Dar dacă ar fi gîndit altfel, dacă și-ar fi permis să ia serios în considerație implicațiile teoriei pluralității lumilor, Pascal ar fi fost confruntat cu dificultăți mai neplăcute pentru el decît sentimentul de solitudine din lumea fizică. Deoarece temeiul intelectual al convingerilor religioase, în care a găsit refugiu în fața pesimismului și scepticismului pe care-l genera spectacolul naturii, consta (în afară de argumentul pariului) aproape în întregime în credința că a existat o revelație supranaturală consemnată în istoria iudaismului și a creștinătății. Acea credință ar fi fost, din motive deja menționate, dificil de împăcat cu supoziția existenței în infinitatea spațiului a nenumărate alte rase de ființe raționale și presupus păcătoase.

---

* Tăcerea eternă a acestor spații infinite mă înspăimîntă.

Mai mult decît oricare alt scriitor, Pascal evidenţiază un anumit aspect ironic al istoriei principiului plenitudinii. Acel principiu, după cum am văzut, tindea în primul rînd către şi era în armonie cu ceea ce am numit tipul mundan de sentiment religios şi temperament moral; pentru că el implica autenticitatea existenţei şi necesitatea metafizică a existenţei lumii sensibile; în creaţia unei astfel de lumi el găsea sporirea concretă a perfecţiunii divine; tot acest principiu a servit timp de secole ca temei principal pentru optimism. Totuşi pentru că acest principiu al plenitudinii părea să facă lumea efectiv infinită, consecinţele sale, aşa cum s-a arătat, puteau fi uşor folosite în favoarea transmundanităţii; iar Pascal a folosit tocmai această posibilitate de aplicare astronomică a concepţiei sale. Din nou trebuie să spunem că, aşa cum s-a dovedit în numeroase împrejurări, acest principiu era în esenţă manifestarea unui tip de raţionalism; el exprima convingerea că există o inteligibilitate esenţială în natura realităţii, un temei suficient în lumea inteligibilă pentru ca fiecare lucru să existe în mod concret. Dar cînd acest principiu era interpretat ca fiind o implicaţie a existenţei reale a unui infinit cantitativ sau numeric, acest lucru părea să înstrăineze esenţial realitatea de raţiunea omului, împovărată fiind cu o mulţime de paradoxuri şi contradicţii. Cel care urma astfel principiul raţiunii suficiente pînă la ceea ce părea a fi ultima sa consecinţă ajungea la negarea supoziţiei de la care pornise acest principiu. El putea astfel deveni uşor un *pyrrhonien accompli** care, în opinia lui Pascal, constituia cel mai potrivit material pentru un *chrétien soumis*.

În ultimul sfert al secolului al XVII-lea triumful noilor idei cosmografice a fost rapid; şi pînă în prima sau a doua decadă a secolului al XVIII-lea nu numai teoria lui Copernic a sistemului solar, ci şi credinţa în alte planete locuite şi în pluralitatea lumilor se pare că fuseseră în mare acceptate chiar şi în înaltele cercuri ortodoxe. *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) a lui Fontenelle a servit mai mult ca oricare altă scriere la difuzarea acestor idei în clasele educate. Nici o carte nu a combinat atît de contradictoriu uşurinţa tratării cu seriozitatea şi importanţa temei; în mare măsură tocmai acestui fapt i se datora succesul lui *Entretiens* ca o *œuvre de vulgarisation*. Faima ei în Anglia a fost tot atît de mare ca în Franţa.[57] Prima traducere engleză a fost publicată după doi ani de la apariţie, şi o duzină de alte ediţii sau versiuni au apărut în cursul secolului următor. Fontenelle foloseşte în principal patru raţionamente pentru a argumenta prezenţa „locuitorilor" (termen care se pare că înseamnă fiinţe inteligente) pe alte corpuri ale sistemului nostru solar şi pentru ipoteza că toate stelele fixe sînt centre ale unor sisteme de planete locuite. Parţial el se baza pe un simplu raţionament prin analogie, a cărui plauzibilitate deriva probabil din faptul că părea să fie o inferenţă a identităţii efectelor din identitatea (presupusă) a cauzelor. Astfel

* Sceptic desăvîrşit.

rezumă el raționamentul: „Veți admite că atunci cînd două lucruri sînt asemănătoare în toate acele caracteristici vizibile pentru voi, este posibil ca ele să fie asemănătoare în acele lucruri care nu sînt vizibile, dacă nu aveți un motiv serios ca să credeți contrariul." Acest fapt, continuă Fontenelle trecînd cumva ușor de la „posibil" la „probabil", „este felul de a raționa de care m-am folosi. Luna, spun eu, este locuită pentru că este ca pămîntul; iar celelalte planete sînt locuite pentru că sînt ca luna."[58] Fontenelle nu susține cu toată convingerea existența populației pe lună. El recunoaște că lipsa atmosferei lunare o pune sub semnul întrebării și în final adoptă teoria doar ca să facă pe placul Marchizei lui. Dar în privința celorlalte planete ale sistemului nostru solar dezbaterea este dusă în mod serios, și pe același temei se susține că ceilalți sori au probabil planete în jurul lor care adăpostesc viață. Acesta este desigur raționamentul prin analogie la nivelul său inferior; el nu are nici o forță probatorie. Din cînd în cînd, Fontenelle recunoaște că această parte a raționamentului său se reduce la întrebarea „De ce nu?" și aruncă povara demonstrației asupra celeilalte părți. Al doilea raționament este acela din analogia între natura acestei planete și condițiile probabile din alte locuri. Vedem prin propriile noastre observații și prin recentele dezvăluiri ale microscopului că natura tinde să umple cu viață întreaga materie, astfel încît „orice grăunte de nisip" susține milioane de ființe vii. „De ce atunci natura, care este excesiv de fecundă aici, să fie pustie pe restul planetelor?" Nu trebuie să presupunem totuși că aceasta înseamnă o simplă multiplicare a acelorași modele. „Natura urăște repetițiile" și își diversifică produsele în fiecare din lumile locuite. Această disimilitudine crește o dată cu distanța, „pentru că oricine ar vedea un locuitor al lunii și un locuitor al pămîntului ar observa în curînd că ei sînt vecini mai apropiați decît un locuitor al pămîntului și unul al lui Saturn"[59].

Dar raționamentul se bazează mai mult pe alte două considerente, amîndouă deja tradiționale și amîndouă aplicații de fapt ale principiului rațiunii suficiente. Primul dintre acestea este argumentul risipei iraționale, al risipirii neglijente a oportunităților pe care trebuie să o atribuim Autorului Naturii dacă acceptăm concluziile astronomice cu privire la întinderea Universului și apoi presupunem că doar o infimă parte din această întindere e populată cu ființe vii. Și în cele din urmă există presupunerea ce servește aproape drept concluzie, extrasă din doctrina teologică a infinității și bunătății (în sens de fecunditate) a Ființei Absolute de la care pornesc toate lucrurile. Pe scurt, Fontenelle observă în prefața sa că „l'idée de la diversité infinie que la Nature doit avoir mis dans ses ouvrages règne dans tout le livre"* — o idee care, cu siguranță, „nu poate fi contestată de nici un filozof". Concluzia este, admite Fontenelle, doar probabilă; dar ea are o probabilitate de aproximativ același ordin ca existența lui Alexandru. Nici

* În toată cartea predomină ideea că Natura trebuie să fi pus în toate operele sale o diversitate infinită.

una nu poate fi dovedită; dar tot ceea ce cunoaștem este favorabil presupunerii și nu există nimic împotriva ei.

Există toate dovezile pe care le-am putea dori într-o astfel de chestiune: întreaga asemănare a planetelor cu pământul, care e locuit, imposibilitatea de a concepe alt scop pentru care au fost create, fecunditatea și măreția naturii, atenția pe care ea pare să o fi avut pentru necesitățile locuitorilor lor dîndu-le luni acelor planete depărtate de soare.

Cît despre efectul pe care credința în pluralitatea lumilor îl are asupra imaginației, Fontenelle comentează glumeț. Marchiza sa protestează că spectacolul lumii pe care filozoful i-l dezvăluie este „groaznic". Filozoful nu se descurajează.

Îngrozitor, Doamnă, am spus eu; eu îl consider foarte plăcut. Cînd cerurile erau un mic arc albastru, țintuit cu stele, credeam că Universul era prea strîmt și închis; aproape că mă sufocam din lipsă de aer; dar acum e lărgit în înălțime și lățime cu o mie de vîrtejuri. Încep să respir mai liber și cred că Universul este incomparabil mai mare decît era înainte.[60]

Dar aceasta este desigur o consolare pur estetică — și doar pentru aceia care prețuiesc mărimea și varietatea mai mult decît simplitatea, inteligibilitatea și perfecțiunea formei. Efectul lărgirii lumii asupra naturii active a omului este deprimant, recunoaște Fontenelle. El justifică inactivitatea, de vreme ce face ca toate realizările umane să pară infime. „Trebuie să recunoaștem", conchide Marchiza, „că nu știm foarte bine unde ne aflăm, în mijlocul atîtor lumi; în privința mea, eu încep să văd pământul atît de îngrozitor de mic, încît cred că de acum înainte nu mă voi mai interesa de nimic. Dorim să devenim măreți, tot timpul facem planuri, ne frămîntăm și ne chinuim pentru că nu știm că aceste vîrtejuri există; dar acum sper că noile mele cunoștințe îmi vor justifica în parte lenea și cînd cineva îmi va reproșa nepăsarea, eu voi răspunde: *Ah, dacă ai ști doar ce sînt stelele fixe!*"

Mulți englezi și poate majoritatea preoților englezi din secolul al XVIII-lea timpuriu își luau noțiunile generale de astronomie în mare din William Derham, autorul acelei *Astro-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from a Survey of the Heavens*, 1715. Cartea a apărut sub patronaj regal și autorul ei a fost canonic la Windsor și conferențiar la Boyle, precum și membru al Societății Regale. Derham susține în mod clar cosmografia infinitistă pe care, sub numele de „Noul sistem", o distinge atent de cea copernicană.

Este aceeași cu teoria copernicană în privința Sistemului Soarelui și a Planetelor... dar în timp ce Ipoteza Copernicană afirmă că Firmamentul Stelelor Fixe este Limita Universului și că este plasat la Distanță egală de Centrul său, Soarele, *Noul Sistem* presupune că există multe alte Sisteme de *Sori* sau *Planete*, în afară de cele unde locuim noi: adică fiecare Stea Fixă este un Soare și are un Sistem de

Planete, atît Primare cît și Secundare, ca și al nostru... După toate probabilitățile există multe din acestea [Sisteme ale Universului], la fel de multe ca Stelele Fixe care sînt fără număr.

Derham susține că toate planetele (inclusiv luna) din sistemul nostru și toate cele din infinitatea altor sisteme sînt „locuri pe cît de potrivite locuirii, pe atît de pline de locuitori". El crede că acest „Nou Sistem" este „de departe cel mai rațional și probabil dintre toate"; iar primul și principalul său motiv de a crede astfel este obișnuitul motiv teologic:

[Acest Sistem] este de departe cel mai măreț dintre toate; și demn de un Creator infinit a cărui *Putere* și *Înțelepciune*, fiind fără limite și măsură, pot să se exercite în crearea mai multor sisteme, ca și a unuia singur. Și pentru că Miriade de Sisteme înseamnă mai mult pentru Gloria lui Dumnezeu și Îi demonstrează mai bine *Atributele*, decît unul singur, tot astfel este la fel de probabil pe cît e posibil că pot exista multe pe lîngă acesta pe care avem Privilegiul de a-l locui.[61]

Morala ce se poate trage din acest „Nou Sistem" este tocmai aceea pe care scriitorii medievali și primii anticopernicani o preluaseră din Ptolemeu:

Luînd în considerare prodigioasa Magnitudine și Multitudine a Corpurilor Cerești și mult mai nobila Înzestrare și Suită pe care unele o au față de noi, putem învăța să nu supraevaluăm această lume, să nu ne legăm inimile prea tare de ea sau de Bogățiile, Onorurile sau Plăcerile ei. Căci ce este Globul nostru decît un Punct, un Lucru neînsemnat pentru Univers! o Minge nici măcar vizibilă în cea mai mare parte a cerurilor, adică a Stelelor Fixe. Și dacă Magnitudinea și Suita ei pot da demnitate unei Planete, *Saturn* sau *Jupiter* pot pretinde întîietate; sau dacă Proximitatea față de cel mai mare Glob al tuturor Sistemelor, Fîntîna Luminii și Căldurii, Centrul, poate onora și privilegia o Planetă, atunci *Mercur* și *Venus* pot pretinde această demnitate. Dacă, prin urmare, Lumea noastră este una din părțile inferioare ale Sistemului nostru, de ce să o căutăm și să o dorim fără măsură?[62]

Totuși Derham adaugă plăcuta sugestie că printre principalele avantaje ale „Statului Ceresc" vor fi condiții mai bune de observare astronomică sau explorare.

Ne plac în mod natural lucrurile noi, facem mari Eforturi, întreprindem Călătorii primejdioase ca să vedem alte țări; cu multă Încîntare auzim de noi Descoperiri în Ceruri și privim aceste glorioase Corpuri cerești cu plăcere prin lentilele noastre. Cu cîtă plăcere atunci fericitele Suflete ale celor plecați vor cerceta cele mai îndepărtate Regiuni ale Universului și vor vedea acele mărețe Globuri ale lui și nobilele lor Însoțitoare dintr-un Punct mai apropiat![63]

O altă dovadă a răspîndirii aceleiași ipoteze în cele mai respectabile și ortodoxe cercuri în preajma începutului secolului al XVIII-lea apare în *Creation* (1712), poem al lui Sir Richard Blackmore. El este unul dintre cei mai ridiculizați poeți ai secolului al XVIII-lea; a avut ghinionul de a-și atrage dușmănia atît a lui Dennis și Pope, cît și a unor satirici mai puțin

importanți. Totuși *Creation*, care pare celor mai mulți cititori de azi cel mai plicticos dintre poemele didactice ale unei epoci de poezie didactică plicticoasă, a fost foarte admirat de mulți dintre contemporanii și succesorii săi din secolul al XVIII-lea. Addison a spus despre el (*Spectator*, 339): „A fost elaborat cu intenții atît de bune și este executat cu atîta măiestrie, încît merită să fie privit ca una din cele mai utile și nobile producții englezești în versuri. Cititorul nu poate decît să fie mulțumit să găsească adîncimile filozofice animate de tot farmecul poeziei și să vadă atîta putere a rațiunii în inima unei așa de frumoase redundanțe a imaginației." Chiar și Dennis a descris *Creation* drept „un poem filozofic care l-a egalat pe cel al lui Lucrețiu în frumusețea versificației și l-a depășit infinit prin soliditatea și vigoarea raționamentului"; iar dr Johnson l-a comparat cu poemele filozofice ale lui Pope spre dezavantajul celui din urmă. *Creation* a fost, prin urmare, în privința faimei sale în contemporaneitate, unul din cele mai importante poeme filozofice ale secolului.

Blackmore acceptă în ansamblu teoria copernicană, deși pare să ezite puțin. Dar despre pluralitatea lumilor el nu are nici o îndoială.

> Yet is this mighty system, which contains
> So many worlds, such vast etherial plains,
> But one of thousands, which compose the whole,
> Perhaps as glorious, and of worlds as full.
> . . . . . .
> All these illustrious worlds, and many more
> Which by the tube astronomers explore;
> And millions which the world can ne'er descry
> Lost in the wilds of vast immensity,
> Are suns, are centers, whose superior sway
> Planets of various mangitude obey.[64]*

În plus el crede — din aceleași motive ce fuseseră respinse de Milton cu patruzeci de ani înainte — că aceste corpuri cerești sînt cu siguranță locuite.

> When we on faithful nature's care reflect,
> And her exhaustless energy respect...
> We may pronounce each orb sustains a race
> Of living things adapted to the place...
> Were all the stars, those beauteous realms of light,
> At distance only hung to shine by night,

---

* Și totuși, acest măreț sistem în care / Există atîtea lumi, atît de vaste eterice cîmpii / Este doar unul dintr-o mie ce compun întregul / Și-s poate la fel de glorioase, pline de lumi. / Toate aceste mărețe lumi și-altele multe / Pe care astronomii le explorează cu lunete / Și alte milioane pe care lumea nu le poate vreodată întrezări / Pierdute în pustietatea vastei imensități / Sînt sori, sînt centri ce domină / Planete mari și mici.

And with their twinkling beams to please our sight?...
Are all those glorious empires made in vain?[65]*

„Globul terestru" este doar o parte neînsemnată a întregului, unii din locuitorii altor planete

Must this low world's inhabitants excel.
And since to various planets they agree,
They from each other must distinguished be
And own perfections different in degree.** .

Tipul de gîndiri și sentimente religioase pe care tindea să le producă la credinciosul de rînd și la omul obișnuit din secolul al XVIII-lea această idee a infinității lumii și a multiplicității planetelor locuite își găsește poate cea mai bună expresie în ultima carte din *Night Thoughts* a lui Young (Noaptea a IX-a), 1745. Puține poezii se compară cu ea în privința contrastului dintre faima și importanța dată ei de către contemporani și de către posteritate. A Noua Noapte este o compensare a celorlalte opt; ele erau intitulate *Conflictul*, iar aceasta *Consolarea*. A Noua Parte constă în Gînduri de Noapte într-un sens diferit de celelalte. Noaptea fusese timpul iubit de muza lui Young pentru că era sobră, potrivită gîndurilor despre moarte, mormînt, lumea cealaltă sau evocării unor amintiri dureroase. Dar acum noaptea este momentul cînd cerurile înstelate ni se dezvăluie, cînd munca astronomului începe. Noaptea este aceea care

sets to view
Worlds beyond number; worlds conceal'd by day
Behind the proud and envious star of noon.***

Prin urmare, poemul constă dintr-o succesiune de meditații religioase asupra astronomiei.

Young a acceptat teoria infinității lumilor, fără îndoială, mai ales pentru că majoritatea contemporanilor o acceptaseră; dar e evident că îl impresionase în mod special fiindcă era poet și autor al unor opere cu caracter religios. Teoria se potrivea cu acea retorică pasionată, difuză, amplă pe

---

* De cugetăm la grija plină de credință a naturii / Și respectăm neobosita-i energie,... / Am putea spune că orice planetă susține-o rasă / De viețuitoare ce-s potrivite locului acel... / Oare acele stele, tărîmuri de lumină preafrumoase, / Puse au fost doar ca să strălucească-n noapte / Și s-admirăm razele lor tremurătoare? / Sînt toate acele mărețe lumi în van făcute?

** Probabil sînt cu mult mai buni decît locuitorii-acestei lumi. / Și, pentru că ei locuiesc planete diferite, / Ei trebuie să fie diferiți unii de alții / Și înzestrați cu diferite grade de perfecțiune.

*** Dezvăluie privirii / Lumi fără număr; lumi ascunse ziua / În spatele geloasei și mîndrei stele a amiezii.

care Young și cititorii săi o iubeau, era în acord cu gustul pe care-l menționează Saintsbury cînd vorbește despre *Gînduri de noapte* ca despre „un enorm solilocviu adresat de un actor cu un suflu supraomenesc unui public cu o încă și mai supraomenească răbdare". Această infinitate era în armonie cu tipul de religiozitate ce încearcă să găsească sursele respectului și venerației și devoțiunii în vastitatea fizică a creației. Este ceva în spiritul predicatorului american care a dedicat o întreagă predică demonstrării afirmației că Dumnezeu este mai mare decît cascada Niagara. Young nu era unul din aceia care se așteptau să-L găsească pe Dumnezeu în tunet și în vîrtej, ci în vocea înceată, liniștită. El a crezut, se pare, că poate determina o reformare morală a tînărului Lorenzo pe care constant îl mustră și ale cărui ocupații nocturne, așa cum sugerează el, nu constau nici în observații astronomice, nici în meditații printre morminte; îl mustră copleșindu-i imaginația cu spectacolul vastității lumii, făcîndu-l astfel conștient uneori de micimea omului, alteori de posibilitățile ce i se deschid ca ființă capabilă să se ocupe cu gînduri atît de vaste. El găsește în imaginea infinitului fizic și spațial și un mijloc de a arăta neputința înțelegerii omenești, de a o pregăti pentru acceptarea „misterelor" teologiei creștine. Există la Young și expresia unui gust specific „romantic" pentru universuri într-unul din sensurile date acelui termen ambiguu:

> Nothing can satisfy but what confounds,
> Nothing but what astonishes is true.*

În timp ce acestea par a fi unele din motivele care îl îndeamnă pe Young să accepte cosmologia infinitistă, el le justifică prin același fel de raționamente ce fuseseră avansate de Bruno cu mult timp în urmă și care deveniseră dovada clasică a doctrinei.

> Where ends this mighty building? Where begin
> The suburbs of creation? Where, the wall
> Whose battlements look o'er into the vale
> Of non-existence, NOTHING'S strange abode!
> Say, at what point of space JEHOVAH dropp'd
> His slacken'd line, and laid his balance by;
> Weigh'd worlds and measur'd infinite, no more?**

Young acceptă că această întrebare este dificilă; dar este încă și mai dificil să admită existența unei limite spațiale a creației. A crede în infinitatea ei este „presupunerea mai justă":

---

* Numai ce e deconcertant ne mulțumește, / Numai ce ne înmărmurește e adevărat.

** Unde sfîrșește această construcție măreață? / Unde încep ale creației suburbii? / Unde e zidul ce străjuiește valea / Inexistenței, straniul sălaș al NEFIINȚEI. / Oare-n ce punct al spațiului IEHOVA / Și-a pus deoparte măsura și balanța, / Și lumi nu a mai cîntărit, infinitul nu a mai măsurat?

If 'tis an error, 'tis an error sprung
From noble root, high thought of the most high.
But wherefore error? Who can prove it such? —
He that can set OMNIPOTENCE a bound.
Can man conceive beyond what GOD can do?...
A thousand worlds? There's space for millions more;
And in what space can his great fiat fail!*

Există chiar în textul lui Young indiciul că el considera că oferă aici o replică poetică directă la viziunea finitistă a lui Milton.

Existența a nenumărate rase de ființe inteligente în alte sisteme cerești îi pare lui Young la fel de certă. Raționamentul se bazează în mare pe supoziția obișnuită a plenitudinii creației și a imposibilității ca Autorul Naturii să fi irosit materie lăsînd o mare parte din ea inaccesibilă omului (aici apare din nou o destul de evidentă referire polemică la *Paradisul pierdut* VIII, 100–106):

Vast concave! ample dome! wast thou designed
A meet apartment for the Deity?
Not so: that thought alone thy state impairs,
Thy lofty sinks, and shallows thy profound,
And straitens thy diffusive; dwarfs the whole,
And makes an universe an orrery...
. . . . . For who can see
Such pomp of matter, and imagine, mind,
For which alone inanimate was made,
More sparingly dispens'd?...
. . . . . ' Tis thus the skies
Inform us of superiors numberless,
As much, in excellence, above mankind,
As above earth, in magnitude, the spheres.**

Ca o consecință a unei curioase fuziuni de influențe literare și a confuziei de idei ce i-a urmat s-a născut o sugestie a ciudatei idei pe care Kant avea să o elaboreze zece ani mai tîrziu, ideea că există o gradație a tipurilor

---

* De-i o greșeală, e-o greșeală izvorîtă / Din nobilă origine, din gînd înalt al celui mai înalt. / Însă la ce folos eroarea? Cine o poate dovedi? – / Cel care poate să pună hotar celui ATOTPUTERNIC. / Poate omul gîndi dincolo de ceea ce DOMNUL înfăptuiește?... / O mie de lumi? E loc de încă un milion; / Căci unde nu ajunge-a sa poruncă!

** Vast spațiu! Amplu dom! ai fost creat / Să fii lăcaș al Domnului? Nu este-așa! / Chiar și-acest gînd te micșorează parcă, / 'Nălțimea ți-o reduce, adîncul ți-l răpește, / Restrînge vastitatea și închircește-ntregul, / Transformă Universul tot într-un planetariu... / ... Cine-ar putea vedea / Și care minte, pentru care ce e neînsuflețit a fost creat, / Își poate-nchipui această revărsare de materie / Mai vastă-n răspîndirea sa?... / ... În acest fel ne dau de știre / Cerurile că există-acolo / Nenumărate ființe superioare nouă, / Pe cît acele sfere mai mari sînt ca pămîntul.

de ființe proporțional cu distanța lor față de centru — sau în orice caz față de pămînt. Poetul face o călătorie imaginară prin spațiu considerînd-o ca o ascensiune pe Scara Ființei.

> I wake; and waking, climb Night's radiant scale,
> From sphere to sphere; the steps by Nature set
> For man's ascent; at once to tempt and aid;
> To tempt his eye, and aid his tow'ring thought;
> Till it arrives at the great Goal of all.*

Chiar la mijlocul și sfîrșitul secolului al XVIII-lea aceste doctrine cosmologice erau apărate de cîteva din mințile eminente ale timpului nu întru totul pe temeiuri observaționale, ci pornind de la cunoscute premise platonice și brunoiene. J. H. Lambert, de exemplu, ca pionier în determinarea magnitudinilor și distanțelor stelare prin metode fotometrice, ocupă un loc important în istoria astronomiei științifice. Cu toate acestea el a conchis cu convingere (1761) pornind tot de la principiul plenitudinii că alte lumi trebuie să fie locuite.

> Ar putea fi lumea efectul unui Creator infinit de activ, dacă nu s-ar găsi în fiecare parte a ei ființe dotate cu viață și activitate, gînduri și dorințe? Aș putea oare să concep perfecțiunea ei ca pe o continuă și inepuizabilă diversitate de similitudini și totuși să las în ea locuri goale unde nu există părți ale întregului care să fie infinit de complete? Nu am putut admite astfel de goluri; și nu am ezitat să umplu fiecare sistem solar cu goluri locuite, atît cît o permite admirabila ordine a cursului lor... Aceia care încă se îndoiesc sau care neagă aceasta sînt limitați în înțelegerea lor pentru că ei nu recunosc nici un mijloc de verificare în afară de ochii lor și de aceea nu vor să audă de dovezi din principii generale și de certitudine morală.[66]

Totuși chiar existența acestor inteligențe limitate, sugerează Lambert, este în acord cu același plan general al Universului; trebuie să existe tot felul de oameni, chiar din cei proști, pentru ca lumea să fie completă. Infinitatea lumii în spațiu nu poate fi admisă totuși de Lambert. Ea poate fi privită drept continuînd *in infinitum* în timp, dar infinitatea ei spațială îi pare că implică acceptarea inadmisibilă a existenței unui număr infinit.

În aceeași epocă, Immanuel Kant susținea atît dimensiunea infinită a Universului fizic, cît și pluralitatea infinită a lumilor pe temeiuri platonice obișnuite. De vreme ce trebuie „să concepem creația ca fiind pe măsura puterii unei Ființe Infinite... ea nu poate avea vreo limită... Ar fi absurd să ne imaginăm că Divinitatea ar folosi doar o infinit de mică parte din puterea Sa creatoare — să considerăm că acel rezervor de naturi și lumi într-adevăr nenumărate este inactiv și închis într-o eternă desuetudine. Nu este oare mai rațional sau, ca să ne exprimăm mai precis, nu este oare necesar să ne

---

* Eu veghez; veghind eu urc / A Nopții strălucitoare scară, sferă după sferă; / Treptele puse de Natură pentru om; / Să îl atragă și să îl ajute; / S-atragă ochiul, să-i ajute gîndul / S-ajungă la mărețul Țel al tuturor.

reprezentăm totalitatea creației așa cum trebuie ea să fie pentru ca să constituie o mărturie pentru acea Putere ce nu poate fi măsurată?"[67] Filozoful care avea să descopere mai tîrziu — așa cum alții o făcuseră înaintea lui — o presupusă dovadă edificatoare a idealismului metafizic în antinomiile infinitului și continuum-ului spațial și temporal respinge acum cu oarecare grabă disprețuitoare astfel de obiecții la logica principiului plenitudinii. „Domnilor care, din cauza presupusei imposibilități a unui agregat infinit, fără număr și fără limită, găsesc această idee dificil de susținut" Kant le pune următoarea întrebare considerată edificatoare. Se admite că viitorul este o serie infinită de schimbări. Ideea lui ca întreg trebuie să fie prezentă în totalitate în rațiunea divină. Un astfel de concept, prin urmare, nu poate fi logic imposibil, adică autocontradictoriu. Dar dacă reprezentarea simultană a unei infinități succesive nu e în sine imposibilă — pentru o inteligență suficient de cuprinzătoare — cum poate exista vreo imposibilitate logică în conceptul unei infinități simultane, adică în infinitatea lumii în spațiu? Iar dacă infinitatea lumii e posibilă, ea este și necesară.

Kant s-a preocupat aici de o dilemă logică pe care se pare că a uitat-o atunci cînd a elaborat antinomiile din *Critica rațiunii pure*. Deși evenimentele viitoare, ca toate celelalte, sînt declarate de o filozofie idealistă ca fiind pur mentale, numărul lor trebuie să fie ori finit, ori infinit. Dacă este infinit și dacă o sumă infinită de individuale nu e doar deconcertantă pentru imaginația omului, ci și „nereprezentabilă", imposibil de a fi gîndită de vreo minte, rezultă că nu există vreo inteligență cosmică ce ar cunoaște toate faptele care compun istoria lumii. Nici măcar o așa-numită minte divină nu ar putea cuprinde viitorul în totalitatea sa; timpul ar fi prea vast pentru ea. Variante pentru această consecință a doctrinei de mai tîrziu a lui Kant privitoare la absurditatea și incapacitatea de a concepe infinitul numeric ar fi ideea unui timp viitor „cînd nu va mai exista timp", încetarea, după o anumită dată, a tuturor schimbărilor, proceselor, succesiunilor, sfîrșitul Universului în care lucrurile se întîmplă. Aceasta ar însemna fie o eventuală alunecare a tuturor în nonexistență, fie o continuare — ceea ce pare o concepție foarte ciudată și dificilă — și după acea dată a unei existențe fără date sau durată, contemplarea de către una sau mai multe minți eterne a unui etern imuabil obiect de gîndire. În perioada sa mai tîrzie, Kant ar fi trebuit să fie conștient că se confruntă cu această dificilă alegere între implicații alternative, de vreme ce el însuși subliniase acest lucru la un moment dat; dar el pare să uite de ea complet în „soluția" dată antinomiilor.

Totuși Kant — ca să ne întoarcem la speculațiile sale cosmologice de la mijlocul secolului al XVIII-lea — spre deosebire de predecesorii și contemporanii săi — nu s-a simțit constrîns de principiul plenitudinii „să afirme că toate planetele trebuie să fie locuite", deși se grăbește să adauge că „ar fi o absurditate să negăm aceasta pentru toate sau chiar pentru cele mai multe dintre ele".

În abundența Naturii, în care lumi și sisteme sînt, în comparație cu întregul, fire de praf, e posibil să existe regiuni pustii și nelocuite care nu sînt, strict vorbind, utile obiectului Naturii, anume contemplației ființelor raționale. [Să ne îndoim de aceasta] ar fi ca și cum cineva ar considera Înțelepciunea lui Dumnezeu un temei pentru a se îndoi de faptul că există deșerturi de nisip care ocupă vaste regiuni de pe suprafața pămîntului și că există insule nelocuite de oameni în mijlocul mărilor; căci o planetă e un lucru mult mai mic față de întreaga creație decît un deșert sau o insulă față de suprafața pămîntului... N-ar fi oare mai degrabă un semn de sărăcie decît de supraabundență în Natură dacă ea ar fi atît de atentă să își expună bogățiile în fiecare punct din spațiu?[68]

Mai mult decît atît, este evident, observă Kant, că legile naturii sînt astfel încît viața poate exista doar în anumite condiții fizice; corpurile cerești pe care aceste condiții nu au evoluat încă sînt, natural, nelocuite. „Valoarea creației nu pierde prin asta nimic, de vreme ce infinitul e o dimensiune ce nu poate fi diminuată prin scăderea din ea a vreunei părți finite." Se va observa că aici paradoxurile conceptului infinitului cantitativ sînt folosite împotriva unui raționament care timp de două secole se bazase pe principiul plenitudinii. Kant, la rîndul său, susținînd că Universul trebuie să fie infinit și în plus că *numărul* lumilor locuite trebuie să fie la fel, nu vede că de aici ar rezulta că *toate* planetele sau sistemele solare trebuie să adăpostească ființe vii, de vreme ce o colecție infinită nu încetează să fie astfel cînd este luată din ea o parte finită.

Există în gîndirea occidentală un paradox destul de curios în istoria relațiilor ideilor cosmografice cu sentimentul moral și religios în gîndirea occidentală. Dispoziția mentală potrivită unui Univers finit și geocentric nu s-a manifestat în epoca în care Universul a fost conceput astfel, ci a apărut la cote maxime mult după ce această concepție devenise depășită pentru știință și filozofie. Această incongruență are două aspecte principale. (1) Infiniturile, spațiale sau temporale, care deconcertează atît înțelegerea cît și imaginația și pentru un tip de gînditori ca Pascal fac ca toate speranțele, ambițiile și strădaniile naturale ale omului să pară mărunte și inutile, tind în sine să genereze o viziune transmundană; gîndirea și voința, care caută o finalitate, negăsind-o aici, o caută în altă parte. Profunda transmundanitate a celei mai mari părți din filozofia religioasă indiană nu este poate lipsită de legătură cu o anumită grandoare aritmetică a imaginației acelei rase, cu plictisitoarea imensitate a orizonturilor ce i se înfățișează — majoritatea lor în timp. Dar în gîndirea europeană găsim anomalia că o transmundanitate metafizică și practică a coexistat timp de secole cu un finitism cosmologic; și că, pe de altă parte, cînd acesta din urmă a început să fie abandonat teoretic, preocuparea minților omenești cu realitățile suprasensibile și supratemporale s-a diminuat și ea constant și însăși religia a devenit din ce în ce mai mundană. (2) Pe lîngă această diferență generală

de scară dintre cosmografiile medievală și modernă, cea medievală, oricît de jos e locul pe care i-l atribuia omului în starea sa păcătoasă, în orice caz atribuia o semnificație unică istoriei terestre. Nu mai existau și alte stele pe care drame similare sau de mai mare importanță să aibă loc izolat și fără influență asupra altora. Cel puțin Universul se asemăna unui amfiteatru cu mai multe scene. Și totuși din nou trebuie să remarcăm că spiritul care era de așteptat să rezulte dintr-o astfel de preconcepție era relativ puțin caracteristic gîndirii medievale. Doar *după* ce pămîntul a pierdut monopolul său, locuitorii lui au început să se preocupe în mod deosebit de evoluția evenimentelor terestre și curînd au ajuns să vorbească despre realele și potențialele realizări ale rasei lor — deși se admitea că toate acestea constituiau un episod trecător în nesfîrșitele vicisitudini ale timpului și se petreceau pe o insulă minusculă în mijlocul unui cosmos nemăsurat și necuprins — de parcă destinul general al Universului ar fi depins cu totul de ele sau și-ar fi găsit realizarea în ele. Nu în secolul al XIII-lea, ci în secolul al XIX-lea *homo sapiens* se agita mai plin de importanță și automulțumire în colțul său minuscul de pe scena cosmică. Motivele acestui paradox sînt desigur de găsit în faptul că, în timpuri mai apropiate, ca și în cele îndepărtate, anumite idei asociate contracarau în mare măsură orientarea caracteristică a prejudecăților cosmografice ale epocii. Nu e nevoie să cercetăm aici mai departe natura acestor factori contrari. Este suficient să notăm că anumite consecințe care ar fi putut rezulta în mod natural din introducerea noii scări spațio-temporale și noii viziuni asupra lumii se manifestau de fapt tardiv și parțial, deși, așa cum am văzut, cu anumite fluctuații, și că întreaga lor repercusiune aparține poate totuși viitorului.

5
Plenitudine și rațiune suficientă la Leibniz și Spinoza

Dintre marile sisteme filozofice ale secolului al XVII-lea, în sistemul lui Leibniz, conceptul de Lanț al Ființei apare cel mai evident, determinant și influent. Caracteristicile esențiale ale Universului sînt pentru el plenitudinea, continuitatea și gradația lineară. Lanțul constă într-o totalitate de monade întinzîndu-se în ordine ierarhică de la Dumnezeu pînă la cel mai de jos nivel al vieții sensibile, în care nu există două monade la fel, ci fiecare diferă de cele inferioare și superioare prin cea mai mică diferență posibilă. Pentru că metafizica lui Leibniz este o formă de idealism sau mai precis de panpsihism, gradația se definește în primul rînd în termeni psihologici și nu morfologici. Monadele se diferențiază prin nivelurile de conștiință care le caracterizează pe fiecare în parte, prin gradele de adecvare și claritate cu care „oglindesc" sau „reprezintă" restul Universului. Cu toate acestea și lumea materială, ca *phenomenon bene fundatum*, felul în care aceste entități necorporale se manifestă una față de cealaltă, deține un loc derivat și oarecum neclar, dar esențial în viziunea despre lume a lui Leibniz. El folosește de obicei fără ezitare limbajul obișnuit al realismului fizic și discută problemele științei fizicii ca probleme autentice, nu fictive. Aceleași trei legi sînt valabile în lumea materială. Ele ar trebui folosite de către cercetătorul naturii ca principii călăuzitoare în cercetările sale empirice. Cea mai bună expresie a acestui fapt este o scrisoare a lui Leibniz, de obicei omisă din edițiile de scrisori, asupra importanței căreia mai mulți studenți la filozofie au atras atenția recent. El scrie:

Toate diferitele clase de ființe care împreună compun Universul sînt, în gîndirea lui Dumnezeu care le cunoaște distinct gradațiile, tot atîtea ordonate ale unei curbe așa de strîns unite încît ar fi imposibil să plasăm altele între oricare dintre ele, de vreme ce aceasta ar implica dezordine și imperfecțiune. Astfel, oamenii sînt legați de animale, acestea de plante, acestea de fosile, care la rîndul lor se contopesc cu acele corpuri pe care simțurile și imaginația noastră ni le reprezintă drept complet inanimate. Iar pentru că legea continuității cere ca, atunci cînd atributele esențiale ale unei ființe le aproximează pe acelea ale altei ființe, toate proprietățile ei să le aproximeze gradual în același mod pe ale celeilalte, este necesar ca toate speciile de ființe naturale să formeze un singur lanț, în care diferitele clase, ca niște cercuri, sînt atît de strîns legate una de cealaltă, încît e imposibil pentru simțuri și imaginație să determine precis punctul în care una

sfîrșește și începe cealaltă — toate speciile care, ca să spunem așa, se află la periferie fiind echivoce și înzestrate cu însușiri care ar putea fi la fel de bine atribuite oricăreia din speciile vecine. Astfel, nu este nimic monstruos în existența zoofitelor sau a animalelor-plante, așa cum le numește Budaeus; din contră, este în acord total cu ordinea naturii ca ele să existe. Și atît de mare este forța principiului continuității, după părerea mea, încît nu numai că nu ar trebui să fiu surprins să aud că astfel de ființe au fost descoperite — creaturi care în unele proprietăți ca nutriția sau reproducerea ar putea trece la fel de bine drept animale ca și drept plante și care astfel răstoarnă legile curente bazate pe supoziția unei perfecte și absolute separări a diferitelor ordine de ființe coexistente care umplu Universul; nu numai că nu ar trebui să fiu surprins să aflu că au fost descoperite, dar de fapt sînt convins că trebuie să existe astfel de creaturi și că istoria naturală se va familiariza cu ele într-o zi după ce va fi studiat acea infinitate de lucruri vii ale căror mici dimensiuni le ascund observării obișnuite și care sînt ascunse în măruntaiele pămîntului și adîncurile mării.[2]

Acestea totuși sînt aspecte familiare ale sistemului lui Leibniz. În prelegerea de față ne vom ocupa de un grup mai special și cumva mai dificil de întrebări interconectate, în legătură cu care s-au ivit unele diferențe de interpretare printre aceia care au studiat doctrina sa. Aceste întrebări sînt: în primul rînd, relația principiului plenitudinii cu acea teoremă fundamentală din filozofia sa pe care el o numește principiul rațiunii suficiente. În al doilea rînd, întinderea pe care o dă prin urmare principiului plenitudinii; și în al treilea rînd — o întrebare prezentă implicit în celelalte două — dacă el reușește cu adevărat să scape de acel determinism logic absolut care e caracteristic filozofiei lui Spinoza.

În formulările date de el principiului rațiunii suficiente Leibniz e mai puțin precis și consecvent decît ar trebui să fie un filozof cînd tratează o afirmație căreia îi acordă o așa de imensă importanță în știința naturală și în metafizică. Uneori ea pare să includă — dacă nu chiar să se reducă la — obișnuitul postulat științific al uniformității cauzale în natură. Acest principiu a fost exprimat mai frecvent în termeni care par să se lege de cauzalitatea finală decît de cea eficientă și a fost în mod frecvent interpretat ca o afirmare extremă a unei viziuni teleologice a naturii, ca echivalent al tezei că existența și proprietățile și comportamentul lucrurilor trebuie explicate în ultimă instanță prin valorile la realizarea cărora servesc și că putem descoperi adevăruri științifice efective prin implicațiile schemei fundamentale de valori a cărei expresie este Universul. Astfel, în volumul său despre Leibniz, Russell scrie că „legea rațiunii suficiente aplicată existenților reali* se reduce la afirmarea de cauze finale". De aici rezultă că „pentru a deduce existența reală fie dintr-un alt existent, fie din simple noțiuni, trebuie să se recurgă întotdeauna la noțiunea de bine" — o doctrină care, așa cum adaugă Russell, conferă conceptului de „bine" o relație cu existența reală pe care

---

* *Actual existents* în original; Lovejoy va folosi acest termen de mai multe ori în acest capitol.

nici un alt concept nu o posedă.[3] În vreme ce un astfel de rezumat al ideilor lui Leibniz poate fi susținut prin citate destul de numeroase din text, totuși el nu reușește să exprime viziunea sa fundamentală și caracteristică asupra problemei și tinde să dea o concepție inversată despre relațiile dintre „bine" și „existență" în filozofia sa. Motivul care, după cum se poate dovedi, a determinat credința sa în principiul rațiunii suficiente ca o forță cosmică generatoare nu a fost în principal o dorință de a găsi ceea ce în mod obișnuit se înțelege prin teleologie în natură — adică ajustări avînd drept țințe confortul, convenabilul, fericirea sau iluminarea omului sau a altor ființe conștiente. Leibniz era mai puțin preocupat (nu spun că nu era deloc preocupat) să susțină că rațiunea unui lucru e un „bine", în sensul obișnuit de utilitate pentru satisfacția subiectivă a lui Dumnezeu, a omului sau a animalului; Leibniz era mai preocupat să susțină că lucrul are în orice caz *o* rațiune, care e *logic* întemeiată pe altceva, acest altceva fiind ultim din punct de vedere logic.

Pentru că și lui Leibniz, ca și altora în acea vreme, i se părea foarte important și nu imposibil să știe dacă existența oricărei lumi și alcătuirea generală a lumii reale sînt mai mult decît accidente colosale, dacă Universul ar fi putut la fel de bine să nu existe sau să fi fost altfel și pur și simplu s-a întîmplat, din fericire sau nu, să fie real și să posede însușirile pe care le are. După toate aparențele, realitatea este plină nu numai în detaliile sale minore, ci și în trăsăturile mai generale, de simple idiosincrasii, pentru care nu se poate da nici un fel de explicație. Acest lucru e evident în special cînd luăm în considerare atributele pur numerice și cantitative ale Universului. Un număr din seria aritmetică nu este mai sacru sau mai potrivit existenței decît altul. Totuși este oare adevărat că din toate numerele posibile de, să spunem, atomi primari, sau planete, sori, celule germinative sau minți, un anume număr, rodul unei selecții complet arbitrare, s-a convertit întîmplător în existență reală? Sau, din nou, sînt ceea ce numim înseși legile naturii capricii ale materiei care (cel puțin pentru un timp) se întîmplă să se comporte cu o aparentă regularitate într-un anumit fel în timp ce un milion de alte posibilități erau toate din punct de vedere logic deschise? Exista desigur un element familiar în moștenirea filozofică a lui Leibniz și a epocii sale care în același timp a sporit această dificultate și a determinat forma specială în care ea s-a prezentat. Majoritatea filozofilor nematerialiști din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea gîndeau încă în termenii a două lumi. Lumea esențelor, a „naturilor" sau a Ideilor platonice era la fel de indubitabil și obiectiv prezentă ca și lumea lucrurilor individuale, temporale, fizice și spirituale. Prima, deși nu „exista", era realitatea cea mai solidă și fundamentală dintre cele două.[4] E adevărat, doctrina general acceptată despre statutul ideilor era mai degrabă conceptualismul decît platonismul strict. Leibniz însuși susținea că tărîmul esențelor nu ar avea deloc existență dacă nu ar fi etern contemplat de către gîndirea lui Dumnezeu. „Orice realitate trebuie să se întemeieze pe ceva existent; dacă nu ar exista Dumnezeu, nu ar exista

obiecte ale geometriei."[5] Totuși aceasta nu însemna, desigur, pentru mintea omului, că esențele erau mai puțin independente și substanțiale. Și chiar în gîndirea divină orice esență (inclusiv a sa însăși) avea conform unei opinii prevalente, deși nu universale, o anumită prioritate logică asupra existentului sau existenților corespunzători. Doar în această ordine eternă se putea găsi necesitatea, care era complet identică raționalității; acesta era locul temeiurilor ultime, regiune în care trebuiau căutate singurele explicații finale satisfăcătoare. O „explicație" care pur și simplu ar raporta un fapt la altul — chiar dacă cel din urmă ar fi un eveniment sau un existent anterior în timp sau unul din acele fapte generalizate pe care le numim legi empirice — nu ar atinge niciodată esența[6]; a aserta că aceasta nu era numai situația în care se găsea frecvent înțelegerea noastră limitată, ci și starea lumilor obiective se pare că era identic cu a proclama caracterul fundamental fortuit al tuturor lucrurilor. Dacă, pe de altă parte, am considera că existența unei entități sau proprietățile și comportamentul acestei entități izvorăsc din „naturile lucrurilor" — adică sînt implicite în chiar constituția unei esențe sau în sistemul imuabil de relații care se stabilește între ele[7] — o continuare a căutării de temeiuri ar deveni nu numai inutilă, ci și imposibilă. Simplul fapt a fost redus la o necesitate care era ușor de înțeles; un aparent accident al existenței contingente a fost surprins în aspectul său etern — ca o consecință a unui „adevăr etern" inerent Ideii, opusul căruia ar fi o absurditate logică. În frazeologia tipică a unui scriitor al secolului al XVIII-lea: „Cînd e evident că o absolută necesitate în natura lucrurilor însele", ca de exemplu la figurile geometrice, „este rațiunea și temeiul existenței lor așa cum sînt, trebuie să ne oprim la această rațiune și acest temei; iar să întrebăm care este rațiunea acestei rațiuni care este în natura lucrurilor ultima dintre rațiuni este absurd."[8]

O filozofie care avea ca obiect constant de contemplație două planuri ale realității și care considera că doar într-unul din ele intelectul căutător de temeiuri al omului își putea găsi liniștea avea în mod firesc o acută nevoie de a găsi cumva și undeva în lumea Ideilor nu numai conexiunile necesare dintre atribute care ar putea exista sau nu, ci și un temei determinant al însești existenței concrete. Dacă existența nu ar putea fi la un moment dat prezentată ca o necesitate subzistînd în lumea esențelor, cele două lumi ar rămîne în mod ciudat lipsite de legătură; nu ar exista nici o punte între ele; întregul tărîm al existenței ar părea guvernat de o totală lipsă de rațiune. Aceasta era problema filozofiei secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea la care Leibniz încerca să răspundă conform principiului rațiunii suficiente. Acest principiu era în esență, așa cum vom vedea, o dezvoltare și elaborare a temei din *Timaios*. Leibniz însuși, într-o scrisoare din 1715, își descrie propria filozofie ca pe o încercare de a sistematiza platonismul.

Încă din tinerețe mi-a plăcut foarte mult etica lui Platon și, de asemenea, într-un fel, metafizica sa; în plus, acestea două sînt legate ca matematica și fizica. Dacă

cineva l-ar sistematiza pe Platon ar aduce un mare serviciu omenirii; și se va vedea că eu am realizat o anumită apropiere de acest țel.[9]

Totuși vom înțelege mai bine semnificația istorică a răspunsului dat de Leibniz problemei dacă ne vom aminti de celelalte viziuni care erau curente în vremea sa. Faptul că trebuie să existe o rațiune suficientă pentru ca să existe mai degrabă *ceva* decît nimic — adică undeva existența e explicabilă ca o necesitate izvorînd din sistemul logic al esențelor — a fost acceptat ca axiomă de către mulți oponenți ai principiului formulat de Leibniz. Astfel, Samuel Clarke, care în timpul primelor trei decade ale secolului al XVIII-lea trecea drept principalul filozof englez în viață, a declarat că există „o contradicție evidentă" în a presupune că „dintre două lucruri la fel de posibile, adică dintre faptul că dintotdeauna putea să existe *ceva* sau putea să nu existe *nimic*, unul dintre ele, spre deosebire de celălalt, nu ar fi determinat de absolut nimic". Orice există trebuie, pe scurt, să fi avut vreo „cauză"; și de vreme ce „a fi fost produs de vreo cauză externă nu poate fi adevărat pentru toate" trebuie să fie pe undeva o ființă care există dintr-o necesitate absolută originară în însăși natura sa". Și această necesitate sau acest temei intern de a exista

trebuie să preceadă; într-adevăr, nu în timp existenței înseși, pentru că aceea este Eternă; dar ea trebuie să fie antecedentă în ordinea naturală a ideilor noastre supoziției existenței sale; adică această necesitate nu trebuie să fie doar *consecutivă* supoziției noastre despre existența unei astfel de ființe... ci trebuie să ni se impună anterior, fie că dorim sau nu, chiar atunci cînd ne străduim să presupunem că nu există astfel de ființe... (Pentru că) o necesitate... care e așa doar prin propria sa natură nu este altceva decît categorica imposibilitate sau contradicție de a presupune contrariul existenței ei.[10]

Ființa a cărei natură este astfel temeiul necesar și — prin urmare, pentru mintea noastră, satisfăcător — al propriei sale existențe este, bineînțeles, Dumnezeu: „dacă cineva întreabă ce fel de Idee este Ideea acelei ființe, a cărei nonexistență ar fi o flagrantă contradicție, eu răspund: Este prima și cea mai simplă idee pe care ne-o putem închipui sau, mai degrabă, pe care (cu condiția să o gîndim cel puțin) nu o putem extirpa sau îndepărta din mințile noastre, Ideea *unei Ființe foarte Simple, absolut Eterne, Originale și Independente*." Dacă nu ar exista în acest caz un temei care să determine existența ei, ar fi posibile tot felul de absurdități; Prima Cauză ar putea fi atît finită, cît și infinită; ar putea „la fel de bine în unele locuri să nu existe, neavînd nici o rațiune, așa cum ar putea exista fără nici o rațiune în alte locuri, unde fenomenele naturii dovedesc că există"[11]. Ba chiar mai rău; așa cum susținea un discipol al lui Clarke, dacă în esența lui Dumnezeu nu se află o rațiune suficientă pentru existența Sa, nu avem nici o garanție rațională că El nu ar putea trece într-o zi în nonexistență.

Este clar și sigur că orice alterare a existenței unei ființe poate surveni fără o cauză sau rațiune, după cum se poate presupune că ea ar putea să fie originar deter-

minată fără vreo cauză sau rațiune, sau să continue să existe fără vreo cauză sau rațiune. Dacă prin urmare prima cauză ar exista originar fără determinarea unei cauze sau rațiuni, ar putea fi variabilă sau coruptibilă în natura ei și astfel ar putea duce în sine cauza, temeiul sau rațiunea încetării existenței sale.[12]

Acestea erau moduri teologice de a spune că poziția unui Univers în care existența nu se întemeia niciodată pe necesitate ar fi extrem de instabilă — o astfel de poziție a fost descrisă cu mult timp după aceea de Victor Hugo cu o retorică mai adecvată: „La fin toujours imminente, aucune transition entre être et ne plus être, la rentrée au creuset, le glissement possible à toute minute, c'est ce précipice-là qui est la création."*

Prin urmare, în cazul unei singure ființe, Clarke și numeroși alți filozofi și teologi ai timpului respingeau la fel de tare ca Spinoza sau Leibniz ideea că existența sa nu are o rațiune determinantă. Nu se poate presupune, în orice caz, că existența lui Dumnezeu este un accident. Este adevărat că mulți dintre cei care au afirmat aceasta — printre ei fiind și Clarke — au ridicat în același timp obiecții confuze la argumentul ontologic al lui Anselm care se folosea de aceeași dialectică. Cu toate acestea doar o minoritate[13] era pregătită, se pare, să nege că există un *ens necessarium*, adică o entitate a cărei esență este de așa natură încît nu ar fi ceea ce, ca esență, este, dacă nu ar și exista.

Dar era oare suficient să se admită doar acest unic exemplu și să se lase întreaga lume de existenți fără nici un temei în Lumea Ideilor — sau în rațiunea divină, care era expresia teologică a aceleiași concepții? La această întrebare, filozofia lui Spinoza (ca și cea a lui Abélard și Bruno înaintea sa) a dat un hotărît răspuns negativ. Trebuie susținut că *orice* fapt de existență își are rădăcinile sale în ordinea eternă, în necesitățile ce aparțin esențelor și relațiilor lor; în același chip, orice esență trebuie să aibă înflorirea ei printre existenți. Nu toți comentatorii săi au observat că și Spinoza afirmă de fapt necesitatea realizării tuturor posibilelor. Aceasta pare să fie în conflict cu unele implicații logice ale sistemului lui și cu cîteva din afirmațiile sale explicite. A presupune că el a acceptat principiul plenitudinii ar atrage după sine, așa cum s-a sugerat, contradicția că toate entitățile și evenimentele succesive trebuie să existe simultan. Pentru că necesitatea existenței lor ar fi o necesitate logică; iar față de această necesitate logică timpul ar fi lipsit de relevanță. Nu spunem — sau matematicienii din vremea lui Spinoza nu spuneau — pur și simplu că dacă se dă un triunghi plan este necesar ca unghiurile sale interne să *devină* într-o zi egale cu două unghiuri drepte. Cu atît mai mult cineva care susținea că Universul conține prin necesitate logică toate lucrurile capabile de existență nu putea să admită că unele

* Sfîrșitul în permanență iminent, lipsa unei tranziții între a fi și a nu mai fi, întoarcerea la matrice, alunecarea posibilă în orice moment, această prăpastie este creația.

lucruri individuale apar unul după altul; și nu ar trebui să îi reproșăm lui Spinoza fără o clară îndreptățire o doctrină care vine în contradicție cu acest truism. Cîteodată el afirmă clar că putem avea „idei ale unor moduri nonexistente", adică ale unor obiecte particulare care nu au existență în afara intelectului.[14] Mai mult decît atît, el declară că: „Nici o definiție nu conține și nu exprimă un anumit număr al lucrurilor individuale"; de exemplu, definiția unui triunghi exprimă doar „natura" unui triunghi și nu implică nimic în privința numărului de triunghiuri care există. De aici urmează că lucrurile particulare care compun în orice moment Universul sînt pentru Spinoza nonnecesare, și de aceea arbitrare, o selecție dintre lucrurile mult mai numeroase care ar fi putut exista. Dar acest fel de a interpreta concepția sa este, cred eu, imposibil. Principiul rațiunii suficiente, așa cum este expus de Spinoza, se aplică atît la nonexistență, cît și la existență: „Pentru orice lucru se poate stabili cauza sau rațiunea datorită căreia acest lucru există sau nu există."[15] „Intelectul lui Dumnezeu, în măsura în care îl vom concepe ca formînd esența divină, este, într-adevăr, cauza esenței, precum și a existenței tuturor lucrurilor."[16] Ar putea exista vreo rațiune în natura acestei cauze fundamentale pentru care unele lucruri care pot să existe să nu existe? Evident că nu; nu există nimic care poate fi conceput, deci care să nu fie autocontradictoriu și care „să nu aparțină unui intelect infinit". Prin urmare, de vreme ce Dumnezeu poate concepe toate esențele, de vreme ce nici El, nici Universul nu ar avea o natură rațională dacă unele esențe finite ar dobîndi existență, în timp ce altele ar fi lipsite de ea, de vreme ce „tot ceea ce concepem a fi în puterea lui Dumnezeu există în mod necesar"[17] și de vreme ce această putere este nelimitată (cu excepția imposibilității de a concepe sau produce ceva autocontradictoriu), urmează că „din necesitatea naturii divine trebuie să rezulte un număr infinit de lucruri în forme infinite (adică *tot* ceea ce intelectul infinit poate concepe)"[18]. Într-adevăr, în unele pasaje Spinoza deduce existența necesară a tuturor felurilor finite posibile ale fiecărui atribut direct din principiul rațiunii suficiente, fără recurs la argumentul existenței lui Dumnezeu în calitate de cauză — însăși existența Lui fiind, de fapt, dedusă din același principiu. În timp ce esența „triunghi" luată separat nu implică de la sine existența vreunor triunghiuri, existența lor urmează *într-adevăr* din „ordonarea întregii lumi materiale (*ex ordine universae naturae corporeae*). Din această ordine însă trebuie să rezulte fie că triunghiul există și acum în mod necesar, fie că este cu neputință să existe acum. Aceasta se înțelege de la sine; rezultă deci că un lucru oarecare există în mod necesar dacă nu se află o rațiune sau o cauză care să împiedice existența lui." Cu alte cuvinte, clasa „triunghiuri" e o specie posibilă de corpuri materiale (după criteriul formei), o categorie a „extensiunii"; atît specia cît și orice individ al speciei vor avea existență reală dacă nu există o „rațiune" care să facă acest lucru imposibil; și o astfel de rațiune ar consta doar în faptul că existența ei ar implica într-un fel sau altul o autocontradicție. În mod

similar, existența necesară a lui Dumnezeu poate fi dovedită doar prin faptul că „nu poate fi dată o rațiune sau o cauză care împiedică sau înlătură existența lui Dumnezeu". Căci ar fi „absurd să afirmăm despre o ființă absolut infinită și perfectă" că existența sa implică o contradicție.[19] Există la Spinoza două argumente distincte pentru existența lui Dumnezeu. Primul este argumentul ontologic pornind de la definiția lui *causa sui* ca „aceea a cărei esență implică existența"; și acest argument I se aplică doar lui Dumnezeu, pentru că (se presupune că) poate exista doar o singură astfel de esență. Celălalt este argumentul necesității existenței *oricărui* lucru a cărui existență nu este împiedicată de vreo imposibilitate logică; iar aceasta se aplică tuturor esențelor, deși esența „Dumnezeu" are în privința acestui argument un avantaj unic, în măsura în care (presupune Spinoza) este evident că o esență definită ca având proprietățile „infinității absolute" și „perfecțiunii" nu poate fi exclusă din existență prin nici un obstacol logic intrinsec sau extrinsec. Acestor două dovezi le corespund cele două moduri de a deduce principiul plenitudinii: primul indirect, prin concepția despre Dumnezeu a cărui existență este deja independent dovedită prin argumentul ontologic, al doilea direct, de la aceeași premisă prin care în a doua dovadă se stabilește propria existență a lui Dumnezeu.

Totuși cel puțin unul dintre comentatorii eruditi au sugerat că Spinoza afirmă principiul plenitudinii doar în sensul că toate lucrurile imaginabile fie au existat, fie vor exista de acum încolo. Dar această interpretare nu numai că intră în conflict cu adevărul că necesarul logic este valabil în orice moment, dar chiar este deschis repudiată de către Spinoza atît în *Scurt tratat* cît și în *Etică*. El declară că greșesc aceia care susțin că „dacă Dumnezeu *ar fi* creat tot ce există în intelectul Său", astfel încît n-ar mai fi rămas nimic de creat pentru El, nu ar mai fi omnipotent. Dimpotrivă, spune Spinoza, trebuie să ne imaginăm „că atotputernicia lui Dumnezeu a existat în vecii vecilor și va exista în aceeași vigoare aievea"[20]. Ar fi o absurditate să ne imginăm că la un moment dat în trecut El a creat o lume diferită de cea pe care o creează acum; pentru că aceasta ar implica faptul că intelectul și voința Sa erau diferite de ceea ce sînt acum. Dacă creația Sa ar fi fost incompletă sau imperfectă *El* ar fi fost incomplet sau imperfect — ceea ce ar fi o contradicție în termeni. Pe scurt, nu ar putea niciodată să existe „o cauză prin care El ar putea fi determinat să creeze un lucru mai degrabă decît altul". Astfel „din puterea supremă a lui Dumnezeu sau din natura Sa infinită a izvorît un număr infinit de lucruri în forme infinite, adică totul în mod necesar, și izvorăște pururea cu aceeași necesitate cu care rezultă din veci că cele trei unghiuri ale unui triunghi sînt egale cu două unghiuri drepte"[21]. Existența tuturor lucrurilor posibile în orice moment al timpului este prin urmare implicată de natura divină.

Principiul plenitudinii de care ne ocupăm aici — în ceea ce s-ar putea numi forma sa statică — este astfel inerent în însăși substanța doctrinei lui

Spinoza. Pornind de la eternitatea imuabilă a Temeiului Lumii el demonstrează direct necesara „plenitudine" și de asemenea invariabilitatea necesară a conținutului lumii temporale. Dar paradoxul acelui principiu e mai evident în filozofia sa decît în a altora, în parte datorită acestui fapt care a condus anumiți comentatori la interpretarea greșită la care m-am referit. Nu există *nici un* argument valid prin care se poate deduce, pornind de la necesitatea logică eternă ce aparține esenței, vreo concluzie privind esența în timp. Pentru că timpul însuși e străin de acea necesitate; este o însușire alogică a naturii. Orice este adevărat despre o esență este adevărat despre ea în orice moment; dar ce este adevărat despre lumea temporală nu este adevărat în orice moment. Devenirea și schimbarea ca atare pur și simplu nu pot intra într-o ordine rațională eternă. Încercarea de a trece de la acea ordine la una în care unele lucruri există într-un anumit moment, iar altele mai tîrziu, este un *non-sequitur* și chiar mai rău; dar acest lucru a fost cerut de principiul plenitudinii — a fost în modul cel mai clar cerut atunci cînd acel principiu a fost privit ca o implicație a principiului rațiunii suficiente. Dacă o realizare a tuturor posibilelor autentice este esențială pentru o lume rațională, totul și toate ar fi existat și orice eveniment ar fi avut loc continuu în eternitate, într-un *totum simul*; dar natura nu este un *totum simul*. Ceea ce face acest paradox mai evident la Spinoza este faptul că noțiunea de specie nu joacă, de regulă, un astfel de rol în sistemul său așa cum o face în multe altele, la fel de dedicate acestui principiu. Așa cum s-a interpretat în mod frecvent, „plinătatea" Universului ar fi fost suficient realizată dacă fiecare *fel* de ființă ar fi fost permanent reprezentat în ordinea temporală; speciile, nu indivizii, erau unitățile de care se preocupa Natura. Dar Spinoza sare de obicei brusc de la atributele divine sau „formele infinite" la indivizi existînd la un moment dat și în alt moment, și în număr diferit în timpuri diferite. Era evident că în acest sens natura *nu* este constantă, nici permanent „plină"; de aceea Spinoza, în timp ce afirma principiul plenitudinii, era împins către inevitabile și stridente inconsecvențe în aplicarea acestui principiu. Progresiva conștientizare a acestei dificultăți îi va duce pe scriitorii secolului următor la o reinterpretare radicală a principiului.

Prin urmare, Spinoza a exprimat principiul plenitudinii în forma sa cea mai clară și l-a reprezentat ca fiind necesar într-un sens strict logic. Totul participa la aceeași deplină rațiune de a exista pe care o posedă existența lui Dumnezeu în viziunea celor mai mulți filozofi. Dar Spinoza (spre deosebire de Bruno) nu valorificase acel aspect al principiului plenitudinii care avea să fie cea mai fecundă consecință a sa în secolul al XVIII-lea; ceea ce îl interesa cel mai mult nu era ideea că tot ce poate exista logic trebuie să fie și va fi, ci ideea că tot ce există trebuie, printr-o eternă logică a naturii lucrurilor, să fi existat și să fi existat așa cum este. Această consecință a dialecticii sale, sensul deplinei inevitabilități a oricărei caracteristici sau vicisitudini a vieții umane (mergînd pînă la incapacitatea de a concepe

contrariul), a fost elementul cel mai potrivit temperamentului său moral și i s-a părut cel mai potrivit pentru a elibera oamenii de chinurile pasiunilor. Universalizarea necesității făcea aproape inadmisibilă interpretarea teleologică a lumii; de vreme ce nimic n-ar fi putut fi altfel, se poate spune că nimic nu manifestă un scop sau o preferință, o alegere a unei căi bune acolo unde una rea sau mai puțin bună ar fi fost posibilă; astfel chiar aceste distincții și-au pierdut înțelesul.

Viziunea alternativă că există doar un punct unde o rațiune a existenței poate fi găsită în tărîmul esențelor a fost susținută de un grup mare de filozofi și teologi atît înainte cît și după Spinoza. Conform acestei viziuni, pe lîngă faptul că există, într-adevăr, un *ens necessarium*, ființa care există cu necesitate este ea însăși Voință pură, o putere de a alege nu numai independent de cauze externe, dar și de motive raționale. A supune voința divină constrîngerilor rațiunii ar însemna negarea libertății și dominației ei asupra lucrurilor inferioare ei. Prin urmare existența lui Dumnezeu nu implica necesitatea ca lumea ființelor finite să existe. Forma extremă și cea mai consistentă a acestei doctrine susținea că nu se poate afirma nici măcar că această tendință generală de a crea *ceva*, de a împărtăși privilegiul existenței cu alte ființe aparține esenței divinității. Această teză avea, într-adevăr, o dublă rădăcină istorică. Era în primul rînd o manifestare a acelei venerații a voinței iresponsabile care constituia, într-adevăr, doar unul din aspectele teologiei tradiționale a creștinătății. Ar putea fi de asemenea dedusă dintr-una din acele două concepții platonice opuse despre Dumnezeu care constituiau moștenirea a ceea ce se numește teologie creștină. Dacă esența zeității ar fi aceeași cu Ideea de Bine, dacă atributul caracteristic al Realității Absolute ar fi autosuficiența, deși într-adevăr a creat lumea, Dumnezeu nu ar fi avut nici un motiv să o facă. Nimic din esența Sa nu făcea necesar sau dezirabil ca El să aducă la lumină un Univers de ființe imperfecte. Actul creator trebuie de aceea conceput ca fiind complet lipsit de temei și arbitrar în sine și prin urmare arbitrar prin ceea ce a inclus și a lăsat deoparte. Așa cum declara Duns Scotus sau un discipol al său, „fiecare ființă se află în relație pur accidentală cu bunătatea lui Dumnezeu, de vreme ce prin ele [ființele] nu se adaugă nimic bunătății Sale; nimic mai mult decît un punct care ar prelungi o linie."[22]

Din filozofia medievală și cea grecească a fost preluată astfel ca axiomă ideea că nimic nu ar putea fi mai contradictoriu în privința noțiunii de divinitate decît să admitem că orice din existența unei astfel de ființe depinde, sau este afectat în vreo măsură, în bine sau în rău, de existența sau acțiunea vreunei ființe concepute ca distinctă de ea. Poate că supremul triumf al autocontradicției printre alte mari astfel de triumfuri din istoria gîndirii a fost fuzionarea acestei concepții despre o Perfecțiune autoconținută și autosuficientă — a acelui Etern Introvertit care este Dumnezeul lui

Aristotel — pe dè o parte, cu o concepție iudaică despre un Creator temporal și o Putere intermediară activă ce acționa în favoarea dreptății în talmeș-balmeșul istoric și, pe de altă parte, cu originara concepție creștină a unui Dumnezeu a cărui esență este dragostea și care împărtășește toate durerile creaturilor Sale.[23] Cînd este aplicată noțiunii creației — care este aspectul acestui sincretism ce ne preocupă aici — doctrina autosuficienței implică, așa cum am văzut deja, faptul că, din punct de vedere divin — adică final și absolut — o lume creată este o inutilitate *lipsită de temei*. Existența ființelor, așa cum a spus Augustin, „este un bine de care Dumnezeu nu poate profita în nici un fel"; de aceea, a adăugat el, întrebarea de ce Dumnezeu a ales să creeze este contradictorie și lipsită de pietate, deoarece caută o cauză pentru acel act primar de pură voință care este cauza tuturor celorlalte lucruri[24] — în afară de anumite acte de pură voință care au fost acordate anumitor ființe. Pentru Augustin și un lung șir de succesori, concepția platonic-aristotelică a autosuficienței divinității a devenit astfel o importantă pavăză împotriva doctrinei necesității universale. Dacă actul generator de lume ar fi fost determinat de vreun motiv, dacă ar fi avut vreun temei chiar și în esența divină, el nu ar mai fi fost liber; dar pentru că orice acțiune a unei ființe autosuficiente trebuie să fie absolut nemotivată, libertatea ei nu ar putea fi pusă la îndoială. Conexiunea celor două idei a fost rezumată de Augustin într-un bine construit sorit* care a jucat un rol important în gîndirea europeană timp de multe secole: *ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigèntia; nullus autem defectus in Deo; ergo nulla necessitas*.[25]**

Două elemente importante din tradiția filozofică — apoteoza platonică și aristotelică a autosuficienței și insistența augustiniană asupra primatului voinței în constituirea realității — puteau fi considerate ambele în aceeași măsură ca implicînd faptul că ființa care există în mod necesar, deși a generat alte ființe, a făcut aceasta printr-un exercițiu al libertății, nemotivat, inexplicabil, și prin aceasta accidental. Filozofi și teologi ai secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea aduc continuu modificări acestei teoreme. În mod special Descartes insistă asupra ei: Dumnezeu trebuie să fi fost *tout-à-fait indifférent à créer les choses qu'il a créées*.

Pentru că, dacă un anumit temei sau o anumită înfățișare a binelui ar fi precedat ordonarea de către Dumnezeu a lumii, atunci fără îndoială L-ar fi determinat să creeze ce e mai bun; dar dimpotrivă, pentru că El a hotărît să facă lucrurile care există cu adevărat în lume, ele sînt din acest motiv, așa cum stă scris în Biblie, „foarte bune"; adică temeiul bunătății lor stă în faptul că El a dorit să le facă.[26]

---

* Sorit = polisilogism contractat prin excluderea concluziilor intermediare, care în polisilogismele anterioare îndeplineau rolul uneia dintre premise.

** Unde nu există lipsă, nu există necesitate; unde nu există pierdere, nu există lipsă; însă nu există pierdere la Dumnezeu; prin urmare nu există necesitate.

Pentru Descartes această dependență a lucrurilor de Voința Absolută se extindea nu numai asupra existenței lor ci și asupra esențelor sau „naturilor". Nimic din esența „triunghiului" nu face intrinsec necesar ca suma unghiurilor interioare ale unei astfel de figuri să fie egală cu două unghiuri drepte, nimic din natura numărului nu cere ca doi și cu doi să facă patru. Ceea ce nouă ne par „adevăruri eterne" sînt în realitate „determinate doar de voința lui Dumnezeu care, ca legiuitor suveran, le-a ordonat și le-a stabilit din eternitate"[27].

Cel puțin în ce privește existența, aceeași consecință este dedusă din premisa platonică de către marele clasic al teologiei anglicane. Episcopul Pearson declară în *Exposition of the Creed* (1659) că

Dumnezeu este în privința tuturor acțiunilor exterioare absolut liber, lipsit de cea mai mică necesitate... Acele ființe înzestrate cu înțelegere și prin urmare cu o voință pot nu numai să fie determinate în acțiunile lor de o putere mai mare, dar *la fel de necesar să fie determinate de proiectul unui bine infinit*, în timp ce *nici una* din aceste două necesități nu se poate atribui acțiunilor lui Dumnezeu fără a presupune o putere în afara și deasupra Omnipotenței sau o reală fericire lîngă și deasupra Autosuficienței. Într-adevăr, dacă Dumnezeu ar fi un agent necesar în ansamblul creației, ființele ar fi la fel de necesare ca și El; în timp ce necesitatea ființei este un prerogativ indiscutabil al Primei Cauzei.[28]

Aceasta echivala cu a spune că singurul mod de a scăpa de o filozofie ca a lui Spinoza — pe atunci încă nepublicată — consta în a susține că Dumnezeu nu a avut nici un motiv pentru activitatea Sa creatoare și nu a găsit nici o satisfacție în exercitarea ei.

Expresia acestei teme în poezia filozofică și religioasă sună cîteodată ca un ecou al unor pasaje clasice cuprinzînd doctrina epicureică a „zeilor indiferenți"; cînd Ronsard cîntă, de exemplu, „zeița Eternitate" într-o stranie mixtură de imagistică păgînă și creștină, ne amintește de Lucrețiu sau de Aristotel.

> La première des Dieux, où bien loin de souci
> Et de l'humain travail qui nous tourmente ici,
> Par toi-même contente et par toi bienheureuse,
> Tu règnes immortelle en tout bien plantureuse.[29]*

Cînd Drummond din Hawthornden a rescris imnul lui Ronsard în engleză și l-a convertit într-un exemplu mai reușit și mai coerent de creștinism platonic, el a reținut acest pasaj, dar l-a elaborat și i-a dat un înțeles mai adînc, legînd noțiunea autosuficienței de cea a creației:

---

* Prima între zei și departe de orice grijă / Și de munca omenească ce ne chinuie aici, / Prin tine însăți mulțumită, prin tine însăți fericită / Stăpînești nemuritoare, în toate preabogată.

No joy, no, nor perfection to Thee came
By the contriving of this world's great frame;
Ere sun, moon, stars, began their restless race,
Ere paint'd with purple clouds was Heaven's round face,
Ere air had clouds, ere clouds weept down their showers,
Ere Sea embracèd Earth, ere Earth bore flowers,
Thou happy lived; World nought to Thee supplied.
All in Thy self Thy self Thou satisfied.[30]*

Întrebarea dezaprobată de Augustin pe care o astfel de concepție o genera în permanență[31] a fost cu pregnanță exprimată de un platonician de la sfîrșitul secolului al XVII-lea, John Norris: pentru că Dumnezeu este

... In himself compendiously blest, ...
. . . . . .
... Is one unmov'd self center'd Point of Rest,
Why, then, if full of bliss that ne'er could cloy,
Would he do ought but still enjoy?
Why not indulge his self-sufficing state,
Live to Himself at large, calm and secure,
A wise eternal Epicure?

Why six days work, to frame
A monument of praise and fame
To Him whose bliss is still the same?
What need the wealthy coin, or he that's blest, create?[32]**

În această privință, ca și în altele, Milton este un interesant exemplu al unei minți hărțuite de opinii contrare; dar în principal acest poet-teolog tindea către ideea arbitrarietății acțiunii divinității. El respinge din cînd în cînd doctrina nominalistă extremă a lui Descartes; esențele lucrurilor sînt logic anterioare oricărei voințe, astfel încît nici măcar Dumnezeu nu le-ar putea schimba; astfel el declara în *Treatise of Christian Doctrine* că „o anumită necesitate imuabilă și internă de a proceda corect, independent de

* Nici bucurie nu ai cîștigat, Tu, Doamne, / Și nici desăvîrșire, cînd Tu ai creat această lume; / Căci înainte ca soarele, luna și stelele să își înceapă rotirea fără de răgaz, / Înainte ca a Cerului rotundă față să fie înconjurată de nori de purpură, / Înainte să fi existat nori și înainte ca norii să fi slobozit ploaie, / Înaintea ca Marea să îmbrățișeze Pămîntul, și ca Pămîntul să rodească flori, / Trăiai Tu fericit; căci nici un spor Lumea nu-Ți aducea. / Cuprins în Tine însuți, Tu însuți Ție îți ajungeai.

** Cuprins în Sine, binecuvîntat... / Punct de Repaus, veșnic nemișcat, / Plin de o fericire fără de sfîrșit, / De ce ar face altceva decît să fie fericit? / De ce să nu Se bucure de autosuficiență, singur, / Trăind cu Sine în libertate, calm și sigur, / Un înțelept, etern Epicur? / De ce șase zile să muncească, / Un monument de laudă și faimă să clădească, / Ce nu-i sporește fericirea? / De ce s-ar osteni bogații, Cel Binecuvîntat de ce-ar crea?

orice influență exterioară, poate exista în Dumnezeu o dată cu o libertate perfectă, ambele principii ale naturii divine tinzînd către același punct". Totuși Milton simțea evident că această concepție înclina prea mult către determinism, pentru că puțin mai tîrziu el a asertat practic concepția opusă: nu putem „admite că acțiunile lui Dumnezeu sînt ele însele necesare, ci doar că El are o existență necesară, pentru că Sfînta Scriptură însăși stă mărturie că poruncile și acțiunile Sale, de orice fel ar fi, sînt perfect libere"[33]. Ideea autosuficienței divine îl face pe Milton să acorde un accent special lipsei de motivație a exercitării puterii de creație a divinității. Dumnezeu nu este „bun" în sine, în sensul teologic în care bunătatea constă în conferirea de existență altor lucruri. „Bunătatea Lui era liberă să se manifeste sau nu."[34] „Fără îndoială", ni se spune în *Christian Doctrine*, „era în puterea lui Dumnezeu și în acord cu perfecțiunea esenței Sale să nu fi născut pe Fiul Său, în aceeași măsură în care creația nu ține de esența divinității, care nu are nevoie să se propage"[35];

— o observație reluată în *Paradisul pierdut*:

> Nemărginit, Tu, -n fiecare număr,
> Cu toate că ești Unul, n-ai nevoie
> Să Te-nmulțești.

Atunci cînd îi expune cîteva argumente teologice Creatorului său, Adam exprimă aproape explicit semnificația acestei idei, și anume că, după toate aparențele, nu numai că nu este în natura lucrurilor nici o rațiune care să justifice existența unei lumi de ființe imperfecte, dar sînt toate motivele ca această lume să nu existe:

> Tu, Suveran al Lucrurilor toate,
> În Tine însuți ești desăvîrșit,
> Nimic aflîndu-se smintit în Tine;...
> Tu, chiar dacă-n taina Ta ești singur,
> În chip divin de Tine însoțit,
> Nu cauți vreo obștească legătură.[36]

Deși aceste vorbe par ciudate cînd sînt spuse de Adam, ele se dovedesc a avea în poem o motivație dramatică, pentru că acest citat anticipator din Aristotel[37] îi servește interlocutorului uman ca o introducere politicoasă pentru a-I reaminti că el însuși nu este autosuficient și de aceea îi trebuie un însoțitor în Eden. Dar ceea ce este cel mai evident în pasaj e că Milton teologul a văzut în acest moment important al narațiunii sale o ocazie de a afirma din nou că un Dumnezeu absorbit în Sine și neproductiv ar fi, dacă este posibil, mai divin, și că nu există nici o necesitate și nici un temei pentru existența oricărei ființe. Zelul lui Milton pentru această teză este cu atît mai curios cu cît teologia lui pare aici în dizarmonie cu crezul său etic și temperamentul său moral.[38] Așa cum au subliniat scriitori recenți, el nu

a fost un puritan rigorist, ci în multe privințe un gînditor tipic al Renașterii umaniste, ce se delecta cu splendoarea și diversitatea lumii sensibile; valoarea omului nu consta pentru el în imitarea lui Dumnezeu în privința atributelor divine distinctive. Omul nu își atinge binele prin încercarea de a se apropia de sau de a fi absorbit în suficiența divină prin autodisciplină ascetică, prin cultivarea unui *contempus mundi* sau printr-o retragere din

> acele scumpe înrudiri și toate
> Acele pilde ale bunătății
> ... între părinte, fiu și frate.

„Înmulțirea" era într-adevăr prima dintre datoriile impuse omului de către divinitatea reprezentată ea însăși ca generatoare într-o redusă și neesențială măsură (în comparație cu posibilitățile Sale):

> El ne-a cerut să ne-nmulțim! – deci cine
> De nu al Omului nimicitor,
> Vrăjmașul lui și al lui Dumnezeu,
> Ne poate îndemna la înfrînare?
> ... pe cînd prin număr Omul,
> În nedesăvîrșirea lui aparte,
> Ființa-și poate face cunoscută,
> Din seamănu-i alt seamăn zămislind.
> Și înmulțindu-și ne-mplinitul chip
> În unitate – lucru care cere
> O dragoste deplin împărtășită
> Și cea mai gingașă prietenie.[39]

Existau astfel în gîndirea lui Milton unele conflicte interne semnificative și instructive caracteristice nu numai omului, ci și perioadei istorice în care trăia. Dar pe noi ne preocupă doar un element în acest complex de idei opuse.

O generație mai tîrziu Fénelon a abordat această temă cu același zel, vizîndu-l pe Spinoza ca principal reprezentant al erorii ce trebuia îndepărtată. Fără îndoială, susține arhiepiscopul de Cambrai, se poate spune că este „plus parfait à un être d'être fécond que de ne l'être pas", dar de aici nu urmează că perfecțiunea divină e constrînsă să „creeze". A avea o putere este suficient și fără exercitarea ei — o judecată ciudată, dar pe care Fénelon a fost constrîns s-o adopte ca singura scăpare de raționamentul lui Spinoza că o ființă omnipotentă trebuie să fie și atotcreatoare. Lui Fénelon acest paradox teologic i s-a părut mai plauzibil datorită adevărului incontestabil că, deși darul vorbirii face ființele umane după toate probabilitățile „*mai* perfecte", perfecțiunea lor nu e în mod necesar proporțională cu folosirea de către ele a acelei facultăți: „il arrive même souvent que je sois plus parfait de me taire que de parler". Nu există nimic prin urmare în natura divină care necesită generarea tuturor lucrurilor sau măcar a vreunuia:

„nimic nu este mai fals decît a spune că Dumnezeu a fost obligat de acea ordine care e El însuși să producă tot ce putea fi *mai* perfect". La fel de puțin se poate spune că există ceva în esențele finite care să constituie rațiunea lor de a fi:

> Dacă Dumnezeu ia în considerare esențele lucrurilor, El nu observă în ele nici o determinare de a exista; El găsește doar că ele nu sînt imposibile pentru puterea Sa... Astfel El găsește existența lor în voința Sa absolută; în privința esenței lor, aceasta nu conține în sine vreo rațiune sau cauză de a exista; dimpotrivă, ea conține cu necesitate nonexistența.[40]

Orice viziune diferită de aceasta ar face „ființa esențială pentru Creator" o parte sau un aspect indispensabil al ființei Sale. El ar produce „etern și cu necesitate" și astfel nu ar avea libertate și nici un lung răgaz înaintea creației lumii; iar *ens perfectissimum* ar fi nu un Dumnezeu deasupra lumii în eterna și absoluta Sa autosuficiență, ci colecția completă de ființe finite concepută ca expresie a acestei necesități generative fundamentale.[41]

Aceste raționamente aparținînd unei teologii *a priori* păreau fără îndoială evazive multor gînditori chiar din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea timpuriu; dar aceeași concluzie putea fi susținută pe temeiuri mai empirice. S-ar putea susține că — fie că ar exista sau nu în esența divină o dispoziție inerentă de a crea — în orice caz anvergura reală și conținutul specific al lumii create dovedesc arbitrarietatea alegerii făcute de autorul ei. Samuel Clarke, de exemplu, abordează mai amănunțit această controversă că Universul este plin de fapte care nu se reconciliază cu doctrina lui Spinoza — adică fapte ce nu sînt „necesare" în sensul cerut.

> Toate lucrurile din lume apar în mod clar ca fiind cele mai arbitrare ce se pot imagina... Mișcarea însăși și toate cantitățile și direcțiile ei, legile gravitației sînt complet arbitrare și ar fi putut fi complet diferite de ceea ce sînt acum. Numărul și mișcarea corpurilor cerești nu au nici un fel de necesitate în natura lucrurilor însele... Totul pe pămînt este încă și mai arbitrar și în mod clar produsul voinței, nu al necesității. Ce necesitate absolută poate exista pentru acest număr de specii de animale sau plante și nu altul?[42]

În mod evident, într-o astfel de doctrină principiul plenitudinii nu-și găsea locul (deși cîteodată, ca la arhiepiscopul King, cele două erau contradictoriu combinate). Acel principiu dădea aparent o anumită cunoaștere *a priori* importantă despre alcătuirea lumii existenților, deși se presupunea că această cunoaștere poate fi și empiric confirmată. Dar teologia antiraționalistă care insista asupra arbitrarietății poruncilor divine avea afinități mai degrabă cu empirismul științific. Pentru că astfel de chestiuni ca numărul de specii, continuitatea sau discontinuitatea diferențelor dintre ele, cantitatea și distribuirea originară a materiei, existența sau inexistența vidului sînt pur arbitrare, faptele care sînt expresia acestora trebuie afirmate prin experiență sau rămîn necunoscute.

Prin urmare, era natural ca poeții filozofi care s-au preocupat cu predilecție de absolutul divin și libertatea Sa chiar față de constrîngerile raționale să respingă principiul plenitudinii și implicațiile sale. Drummond de Hawthornden, de exemplu, declara explicit că există un număr infinit de Idei care nu sînt niciodată împlinite, pentru că Dumnezeu nu dorește aceasta; în *Hymn to the Fairest Fair* Adevărul apare ca stînd în fața Tronului Ceresc și ținînd o oglindă

> Where shineth all that was,
> That is, or shall be; here, ere ought was wrought,
> Thou knew all that Thy pow'r with Time forth-brought,
> And more, things numberless that Thou couldst make,
> That actually shall never being take.*

Și Milton pare să fi fost atît împotriva principiului plenitudinii, cît și a principiului rațiunii suficiente, de aceea nu îl folosește în teodiceea sa, nici în *Paradisul pierdut* sau în *Tratatul de doctrină creștină*. Noțiunea de scară ierarhică a naturii nu lipsește și legea continuității este clar exprimată. Toate lucrurile se compun din

> Unica materie primară,
> Cu felurite forme înzestrată,
> Cu felurite trepte ale substanței,
> Sau ale vieții-n lucrările vii;
> Substanțele-s mai rafinate însă,
> Mai pure, mai spiritualizate,
> Cu cît I-s așezate mai aproape
> Sau cu cît tind mai lîngă El să fie,
> În sferele active lor sortite,
> Pînă cînd trupul chiar la duh se-nalță,
> Dar numai în hotarele ce-i sînt
> Oricărei specii împărțite...[43]
> ... Floarea, fructu-i,
> Ce hrana omului alcătuiesc,
> Pe o treptată scară sublimate,
> Aspiră spre vitalele esențe,
> Și intelectuale, și-animale,
> Și, laolaltă, dăruiesc și viața,
> Și simțurile, și închipuirea,
> Și înțelegerea, din care-apoi,
> Se-alege sufletul cu rațiunea.[44]

---

* În care strălucește tot ce-a fost, / Ce e, sau ce va fi; aici, chiar înainte ca ceva să existe / Tu cunoșteai tot ce puterea-Ți va crea în Timp / Și chiar mai mult, acele nenumărate lucruri / Pe care Tu le-ai fi putut crea, dar care nu vor exista vreodată.

Există lungi pasaje în care poetul prezintă dimensiunea și varietatea lumii sensibile; iar în tratatul în proză el repetă fără rezerve cunoscuta maximă scolastică „entitatea este bună, nonentitatea nu este bună"[45]. Dar concepția generală pe care a adoptat-o l-a împiedicat să presupună că toate formele posibile există în chip necesar sau chiar tind să existe. Dimpotrivă, actul originar al creației a fost nu numai tîrziu, ci și restrîns. Cît de puțin l-a influențat pe Milton dialectica ideii plenitudinii apare cel mai clar în adoptarea de către el a doctrinei lui Jerome și a lui Origene — pe care Toma d'Aquino și Dante o respinseseră în mod clar[46]; conform acestei doctrine creația se limita la început la „esențe cerești", naturi spirituale sau eterice. Doar după comportamentul dezamăgitor al acestui cel mai înalt ordin de ființe posibile Ființa supremă (a cărei autosuficiență pare să fie complet uitată) s-a gîndit la posibilitatea de „a repara acel neajuns" prin crearea „altei lumi", incluzînd pămîntul și omul și ceilalți locuitori ai săi — cu alte cuvinte, chemînd la viață un anumit număr de lucruri posibile de un ordin inferior.[47]

În generația următoare, principiul plenitudinii a fost încă mai explicit atacat în versuri greoaie de către Blackmore în a sa *Creation* (1712):

> Might not other animals arise
> Of diff'rent figure and of diff'rent size?
> In the wide womb of possibility
> Lie many things which ne'er may actual be:
> And more productions of various kind
> Will cause no contradiction in the mind...
> These shifting scenes, these quick rotations show
> Things from necessity could never flow,
> But must to mind and choice precarious beings owe.[48]*

Prin urmare, principiul rațiunii suficiente al lui Leibniz trebuie înțeles istoric în primul rînd în legătură cu aceste preocupări ale predecesorilor și contemporanilor săi și cu conflictul dintre doctrinele lor cu privire la relația lumii de existențe finite cu ordinea logică a esențelor ce constituie primul obiect al intelectului divin. Principiul era, în primul rînd, o afirmare a enunțului fundamental comun lui Spinoza și majorității celor care în aproape toate celelalte privințe nu erau de acord cu acel filozof — afirmația că există cel puțin o ființă a cărei esență implică în mod necesar și direct existența. Pe scurt, argumentul ontologic este pentru Leibniz o parte a legii

---

* Oare nu s-ar putea s-apară alte viețuitoare / De mărimi diferite, cu diferită-nfățișare? / În pîntecul posibilului este adunată / Mulțimea de ființe ce nu pot exista vreodată: / Spor de ființe din cele care sînt / Nu stîrnesc nici o contradicție în gînd... / Aceste scene schimbătoare, rotiri rapide ne arată / Că lucrurile n-au fost necesare niciodată / Și-și datorează ființa întîmplării.

rațiunii suficiente — un fapt recunoscut în secolul al XVII-lea. Tocmai pentru că acea lege e validă noi sîntem îndreptățiți să considerăm întrebarea „De ce există mai degrabă ceva decît nimic?" ca prima întrebare a metafizicii (luată separat de știința fizicii). „Pentru că « nimic » e mai simplu și mai ușor decît « ceva »."

Această rațiune suficientă a existenței Universului nu poate fi găsită într-o serie de adevăruri contingente... Rațiunea suficientă care nu are nevoie de nici o altă rațiune trebuie să fie în afara șirului de lucruri contingente și trebuie să fie un lucru necesar, altfel nu am avea o rațiune suficientă la care să ne oprim.[49]

Prin urmare, „rațiunea suficientă" nu este altceva decît o necesitate logică ce se consideră inerentă unei esențe; tocmai în acest sens Leibniz vorbește de Dumnezeu ca de *ultima ratio rerum*.

Dar acest principiu înseamnă în plus pentru Leibniz că existența tuturor lucrurilor *finite* trebuie să fie și ea într-un fel întemeiată pe o ordine rațională a Ideilor și implicațiilor lor — în lumea celor posibile, o lume care, așa cum se afirma în mod frecvent, exista în gîndirea lui Dumnezeu „înainte de creație". Aici Leibniz este întru totul de acord cu Spinoza, care, după cum observă primul, a avut perfectă dreptate să se opună acelor filozofi care „declarau că Dumnezeu e indiferent și că înfăptuiește lucruri printr-un pur act de voință".[50] Dacă ar exista doar un singur fapt în natură care și-ar avea cauza într-un „fiat"* nedeterminat complet de temeiuri raționale, lumea ar fi *eo ipso* un produs al „întîmplării oarbe".[51] Iar hazardul nu este pentru filozof o categorie mai satisfăcătoare pentru descrierea alcătuirii esențiale a realității, chiar dacă ea poartă numele pios de Dumnezeu. Această supoziție prezentă la atîția contemporani ai lui Leibniz, că numărul existenților în general sau al membrilor oricărei clase — de atomi sau de monade sau (ceea ce era forma pur teologică a aceleiași dificultăți) de aleși — constituie o mică selecție din totalitatea celor posibile, nu devine pentru Leibniz mai puțin dezagreabilă, chiar presupunînd existența unui Selector, dacă slăbiciunea lui pentru acel număr anume este considerată ea însăși întîmplătoare, o excentricitate neîntemeiată a Atotputerniciei.

Dacă voința lui Dumnezeu nu ar avea ca regulă principiul celui mai bun lucru, atunci ori ar tinde către rău, ceea ce ar fi cel mai dăunător, ori ar fi indiferentă la bine și la rău în egală măsură și ar fi călăuzită de întîmplare. Dar o voință care și-ar permite să acționeze mereu la întîmplare nu ar fi mai de folos în guvernarea Universului decît o aglomerare fortuită de atomi din care Dumnezeu lipsește. Și chiar dacă Dumnezeu s-ar lăsa influențat de hazard doar în anumite cazuri și în anumite privințe, ... El ar fi imperfect, ca și obiectul alegerii Sale; nu ar merita completă încredere; El ar acționa fără rațiune în acele cazuri, iar guvernarea Universului ar semăna cu anumite jocuri, jumătate o chestiune de hazard, jumătate una de rațiune.[52]

* Decret, ordin.

Leibniz continua prin aceasta tradiția raționalismului platonic în teologie, care fusese reprezentată în timpul jumătății de secol anterioare de platonicienii de la Cambridge, cu a căror doctrină se aseamănă în multe privințe a sa proprie. Henry More, de exemplu, scrisese în 1647:

> If God do all things simply at his pleasure,
> Because he will, and not because it's good,
> So that his actions will have no set measure,
> Is't possible it should be understood
> What he intends?...
> Nor of well-being, nor of subsistency
> Of our poor souls when they do hence depart,
> Can any be assur'd, if liberty
> We give to such odd thoughts, that thus pervert
> The laws of God, and rashly do assert
> That will rules God, but Good rules not God's will.[53]*

Este total de neînțeles pentru Leibniz, ca și pentru precursorii săi platonicieni, de ce trebuie să considerăm ca o sporire a demnității omului sau a lui Dumnezeu acțiunea sau chiar capacitatea de a acționa fără o rațiune determinantă; „este un paradox să reprezentăm ca perfecțiune lucrul cel mai puțin rezonabil din întreaga lume al cărui avantaj ar consta în a fi privilegiat în detrimentul rațiunii". Un caracter ca acela atribuit de Clarke și King Primei Cauze ar putea fi oferit de un poet unui „imaginar Don Juan" sau un posibil „*homme romanesque* ar putea pretinde că îl are, sau chiar s-ar putea convinge că efectiv îl posedă; dar nu vom descoperi niciodată în natură o alegere către care cineva nu e îndemnat de o reprezentare antecedentă a binelui și răului, de înclinații sau temeiuri."[54] Libertatea indiferenței, pe scurt, „este imposibilă, dar dacă ar exista așa ceva ar fi dăunător".

Dacă părăsim pentru moment întrebarea privind înțelesul acestui aspect al principiului rațiunii suficiente pentru Leibniz și luăm în considerare temeiurile sale de a crede în ea, ele par să fie în principal două, așa cum reiese din pasajul citat mai sus. Pe de o parte, el prezintă acest principiu ca pe o propoziție axiomatică a psihologiei: așa cum toate evenimentele fizice trebuie să aibă cauze eficiente, tot astfel toate alegerile conștiente trebuie să aibă rațiuni ce le motivează, și aceste rațiuni trebuie să rezide în valorile inerente obiectelor alese. Această propoziție este pentru Leibniz un „adevăr etern"; „o capacitate de a se determina pe sine fără vreo cauză sau sursă de

---

* Căci dacă Dumnezeu ar face lucrurile după plac, / Pentru că vrea, nu pentru că e bine, / Astfel încît acțiunile Sale nu au o măsură anume, / E posibil să înțelegem oare / Care a fost intenția Sa? / Nici de bunăstarea, nici de subzistența / Bietelor noastre suflete cînd pleacă de aici / Nu sîntem siguri, dacă dăm libertate / Acestor gînduri stranii ce pervertesc / Legile Domnului și fără-nțelepciune-afirmă / Că voința-L domină pe Dumnezeu, dar Binele nu domină voința Lui.

determinare implică o contradicție... Este metafizic necesar să existe o astfel de cauză."[55] Dar în esență este evident că Leibniz ca și More adoptă principiul pentru rațiuni ce ar putea fi numite (într-un anumit sens al acestui termen foarte ambiguu) pragmatice. Concepția despre lumea în care trăim care ar urma din respingerea acestui principiu era imposibil de acceptat de către o minte ca a sa. Ea însemna a pune Capriciul pe tronul Universului — indiferent de titlul venerabil pe care i l-am da. Această concepție implica faptul că Natura, lipsită de rațiune, sfidează și deconcertează rațiunea existentă în om. O lume în care hazardul ar fi atît de predominant încît chiar și pașii pe care-i facem ar fi nesiguri și nedemni de încredere; incertitudinea ar stăpîni peste tot; orice (în afară, poate, de autocontradicție) ar exista și orice s-ar putea întîmpla și nimic nu ar fi în sine mai probabil decît orice altceva. O astfel de ipoteză nu putea fi susținută de Leibniz dacă existau alternative; iar principiul rațiunii suficiente i-ar fi părut fără îndoială un postulat practic indispensabil chiar dacă nu l-ar fi considerat, așa cum a făcut-o, un adevăr logic necesar.[56]

Totuși putem remarca în trecere că există o consecință stînjenitoare a afirmației că Dumnezeu nu poate face nimic fără rațiune. În controversa sa cu Leibniz, Samuel Clarke îl obligă să conștientizeze această dificultate. Faimosul asin al lui Buridan fiind, prin ipoteză, un asin perfect rațional, era incapabil să aleagă între două grămezi de fîn la fel de mari și gustoase situate echidistant față de nasul său; neavînd o rațiune suficientă de a prefera pe una celeilalte, inteligentul animal a murit de foame în mijlocul abundenței. Clarke a subliniat în fond că Leibniz atribuia Creatorului său tocmai un astfel de exces irațional de raționalitate. Clarke sugera că există unele situații în care chiar și pentru Atotputernic este bine să aleagă una *sau* alta dintre alternative, deși nu există o rațiune pentru aceasta. În acele situații, o divinitate ca aceea imaginată de Leibniz nu ar fi capabilă să acționeze. Leibniz nu a putut nega că, dacă există astfel de situații, tocmai această consecință trebuie să urmeze din premisele sale.

> Este indiferentă ordinea în care rînduim trei corpuri egale și în toate privințele la fel; și, prin urmare, ele *nu vor fi rînduite niciodată în vreo ordine* de către Acela care nu face nimic decît cu înțelepciune.

Dar Leibniz adaugă că nu poate exista, în nici o lume posibilă, un astfel de echilibru perfect de valoare între două variante.[57] Această aserțiune era evident dificil de dovedit și la prima vedere era foarte improbabilă. Leibniz a ajuns în acest impas datorită acelei excesiv de simple și cvasimecanice concepții despre voliție care, așa cum am văzut, era unul din sensurile pe care principiul rațiunii suficiente îl avea pentru el. Acolo unde nu există o diferență de valoare între două obiecte luate în considerare, un agent inteligent ar fi la fel de incapabil să se miște ca un fragment de materie aflat în echilibru de forțe. Dar nu aceasta este esența semnificativă a principiului.

Leibniz ar fi putut în chip binevenit să îl limiteze la propoziția că unde nu *există* o reală diferență între posibile, ceea ce prin natura sa proprie are o mare rațiune de a exista trebuie în mod necesar să fie creat de Dumnezeu.

Pînă aici argumentul lui Leibniz pare să îl situeze de partea lui Spinoza și împotriva criticilor acelui filozof. Ființa originară există printr-o necesitate logică; este de asemenea necesar ca toate lucrurile ce decurg din ea să fie înzestrate cu o „rațiune" de a exista în această ființă supremă și în ele însele; și aceasta s-ar putea să însemne că toate lucrurile decurg *ex necessitate divinae naturae* și că Universul existent este un astfel de sistem ca acela reprezentat de Spinoza — logic inevitabil în cel mai mic detaliu, astfel încît nici o alternativă n-ar fi putut fi măcar concepută de un intelect infinit. Totuși Leibniz declară că a găsit o cale de a evita această consecință. Dorind, ca mulți alți filozofi, să își mănînce prăjitura, dar și s-o aibă, el credea că poziția sa era în aceeași măsură diferențiată de determinismul cosmic al lui Spinoza, pe de o parte, și de teoria unei lumi a hazardului, pe de altă parte — aceasta din urmă fie în forma sa teologică, fie în cea naturalistă sau epicureică. Lucrul original și distinctiv în formularea sa a principiului rațiunii suficiente i se părea a consta tocmai în faptul că acesta era semnul unei a treia concepții posibile, opuse ambelor extreme.

Încercarea sa de a se delimita de viziunea lui Spinoza se baza pe două puncte.

(a) La Spinoza, rațiunea divină nu dădea libertate de opțiune voinței divine și nu exista nici o distincție între ele. O astfel de viziune i se părea discutabilă lui Leibniz în parte din motive asemănătoare acelora arătate în pasajele deja citate din alți scriitori. Și Leibniz își dorea, cel puțin din cînd în cînd, un Dumnezeu, despre care se putea spune că posedă o voință și nu doar un intelect constînd dintr-o infinitate de esențe ce se autorealizează; și lui Leibniz, ca și altora, i se părea că metafizica lui Spinoza exclude posibilitatea vreunei filozofii morale. Dar Leibniz avea și un motiv special pentru a respinge această trăsătură a spinozismului — un motiv care, după părerea lui, arăta în același timp și soluția acestei dificultăți. Leibniz observă că Spinoza nu a reușit să vadă că existența trebuie să fie limitată nu numai de către posibil, în sensul logic, ci și de caracterul composibil (*compossible*); cu alte cuvinte, că orice lume reală trebuie să fie compusă din entități care, pe lîngă faptul că sînt consecvente cu ele însele, sînt compatibile și între ele. Și, deși în lumea esențelor toate „naturile" simple, pozitive își găsesc fără dificultate un loc, nu toate combinațiile sînt posibile atunci cînd luăm în considerare lumea existenților concreți. Prin urmare esențele, concepute ca materiale ce urmează a fi transpuse în existență, se împart în seturi, fiecare set excluzînd unele esențe, dar incluzîndu-le pe toate cele care formează un grup compatibil. Atunci cînd avem în vedere acest lucru, susține Leibniz, devine evident faptul că a fost nu numai posibilă, dar a fost chiar foarte probabilă o selecție a unuia dintre aceste seturi

și ceea ce a implicat excluderea tuturor celor ce nu-i aparțineau, înainte de apariția oricărei lumi de existenți concreți; în termeni teologici e foarte probabil că Rațiunea divină s-a confruntat înainte de creație cu o multitudine — Leibniz spune un număr infinit — de modele de lumi dintre care putea fi creată oricare, dar numai una singură. Se consideră astfel că actul alegerii este o implicație logic necesară a însești ideii de lume reală. De aici pare să urmeze că principiul plenitudinii nu se poate susține pentru Leibniz în același sens absolut ca pentru Spinoza: „întrebarea *utrum detur vacuum formarum*, adică dacă există specii care sînt posibile și care cu toate acestea nu există" trebuie să-și găsească un răspuns afirmativ (fiind supusă unei ample modificări ce va fi în curînd menționată); „Sînt în mod necesar specii care nu au existat și care nu vor exista niciodată, pentru că ele nu sînt compatibile cu seria de ființe pe care Dumnezeu le-a ales."[58]

Leibniz a fost foarte mîndru de descoperirea acestei noțiuni de composibilitate, dar ea nu are un sens definit pînă cînd nu cunoaștem criteriul composibilității; iar despre acesta Leibniz nu spune prea mult, iar ceea ce spune nu este deloc clar. O dată, cel puțin, el admite că nu se poate da o formulare acelui criteriu:

> Oamenii nu cunosc încă de unde provine incomposibilitatea unor lucruri diferite sau cum se face că esențe diferite se opun una alteia, de vreme ce toți termenii pur pozitivi par să fie compatibili *inter se*.[59]

Unele aluzii la o posibilă explicație pot fi totuși găsite în altă parte; și este o justificare textuală, deși nu conclusivă, pentru sugestia lui Russell că acest criteriu al composibilității consta pentru Leibniz într-o presupusă necesitate ca orice lume posibilă să se supună unor legi uniforme. Dacă o lume, de exemplu, trebuie să conțină mișcare, atunci trebuie să existe în ea legi invariabile ale mișcării. Într-o lume posibilă legea pătratelor inverse va fi una din aceste legi; și pentru acea lume, nu și pentru alte lumi posibile, orice aranjament sau mișcare a materiei care nu e în acord cu formula newtoniană vor fi incomposibile. În formularea lui Russell, „ceea ce se numește « dominația legii » este metafizic necesar în filozofia lui Leibniz"[60]. Totuși dacă acesta este sensul dat de Leibniz, el nu îl afirmă clar, nici nu dă vreo aplicație detaliată sau vreo ilustrare a lui. Ceea ce totuși pare evident este că această composibilitate nu se diferențiază în principiu de posibilitate în sensul tradițional filozofic al acestui din urmă termen; este pur și simplu un caz special al acesteia. Nici un adevăr privind composibilitatea nu este contingent, ci toate există în natura logică a esențelor respective. Pe scurt, atît conținutul fiecărei lumi, cît și limitarea posibilității de realizare la *una* dintre ele la întîmplare se numărau printre necesitățile existînd etern în tărîmul Ideilor înaintea alegerii uneia dintre lumi căreia să i se acorde privilegiul existenței.

(b) Prin urmare, introducerea de către Leibniz a noțiunii de composibilitate nu a diferențiat în sine, așa cum pare el să presupună, principiul său al rațiunii suficiente de necesitatea universală a lui Spinoza. Aceasta era doar o rafinare sau explicitare a noțiunii familiare de „posibilitate" pe care Spinoza ar fi putut s-o accepte fără dificultăți.[61] Rămînea în continuare întrebarea de la început, dacă există ceva, și dacă da, ce anume este acel ceva care a făcut necesară alegerea lumii existente dintre toate posibilele. Aici Leibniz propune o distincție suplimentară prin care declară că scapă definitiv de împovărătoarea acuzație de spinozism. Leibniz arată că, deși susține faptul că voința divină trebuie să fie determinată de cea mai suficientă rațiune și de aceea trebuie să o aleagă fără greș pe cea mai bună dintre multe lumi posibile, el nu afirmă „necesitatea metafizică, brutală" a lui Spinoza, ci o „necesitate morală". Pentru că alternativa, adică alegerea uneia din celelalte lumi, nu ar fi imposibilă în sens metafizic; nu ar implica o contradicție. Voința este, conform principiului rațiunii suficiente, „întotdeauna mai *înclinată* către varianta pe care o alege, dar nu e stăpînită de necesitatea de-a o alege. Este sigur că o va alege fără ca aceasta să fie o necesitate." Astfel, se presupune că rămîne un rest de contingență în Univers și o dată cu acesta loc pentru libertatea de voință a Primei Cauze.[62]

Distincția pe care Leibniz încearcă să o instituie aici este evident lipsită de substanță; faptul este așa de evident, încît e imposibil de crezut că un gînditor de anvergura sa ar fi putut să nu fie conștient de el. El nu putea admite, fără a abandona tot ce este esențial în principiul rațiunii suficiente, că o rațiune suficientă „înclină" voința fără a face alegerea necesară, cu atît mai puțin în cazul unei voințe iluminate de o inteligență infinită. Așa cum spune Leibniz în mod frecvent și foarte clar, alegerea oricărei lumi care nu este cea mai bună ar fi la fel de neconcordantă cu esența divinității ca și nonexistența; așa cum admite Leibniz clar într-unul din pasajele în care se străduiește să-și convingă cititorii că Universul său conține cu adevărat o anumită contingență, „chez le sage nécessaire et dû sont des choses équivalentes!"[63]* „Autorul lumii este liber" doar într-un sens care concordă cu faptul că „face toate lucrurile într-un mod determinat". Cînd Leibniz spune că, conform principiilor sale, opusul alegerii reale nu ar implica autocontradicția, el confundă două lucruri. Simplul *concept* al existenței oricăreia din lumile inferioare și nonexistente este, prin ipoteză, liber de contradicție dacă este luat în sine, făcînd abstracție de principiul rațiunii suficiente, dar era imposibil ca vreuna din acele lumi să fie *aleasă* pentru a exista, pentru că aceasta ar contrazice atît perfecțiunea lui Dumnezeu, cît și însăși noțiunea de alegere voluntară, una din expresiile căreia este principiul rațiunii suficiente.

Leibniz nu putea susține în mod consecvent nici că, deși voința divină trebuia să aleagă cea mai bună lume, alegerea ei era urmarea unei preferințe

* La cel înțelept necesar și cuvenit sînt același lucru.

spontane, a unui act liber de evaluare din partea celui ce a ales-o. Nici o altă doctrină nu era respinsă de Leibniz cu mai multă înverșunare decît aceasta. Pentru el valoarea era absolut obiectivă și procesul de evaluare un proces strict logic. Binele ce justifică existența și care poate fi predicabil despre orice esență sau grup de esențe este una dintre proprietățile ei inerente cunoscute de rațiunea divină, dar aparținînd tărîmului necesității esențiale sau metafizice care precedă voința și o condiționează. Valoarea unui obiect este cuprinsă în Ideea sa în exact același mod în care divizibilitatea fără rest prin alt număr întreg este implicată de Ideea anumitor numere întregi.[64] Dacă prin urmare Dumnezeu ar fi declarat o altă lume ca fiind cea mai bună, El S-ar fi contrazis pe Sine la fel de definitiv ca și cum ar fi spus că patru nu este multiplu al lui doi; cu alte cuvinte, aceste două alegeri Îi erau la fel de imposibile, și deci existența oricărei alte configurații a lucrurilor decît cea care există a fost dintotdeauna imposibilă.

Prin urmare, un determinism logic absolut este o caracteristică atît a metafiziciī lui Leibniz, cît și a celei a lui Spinoza, deși în primul caz este mai complicat și deși lui Leibniz i-au lipsit candoarea și curajul de a susține produsul sigur și aproape evident al raționamentelor sale în scrierile lui mai cunoscute fără a-l ascunde în spatele unei frazeologii puțin edificatoare și înșelătoare — în special prin distincția, absolut fără sens în lumina celorlalte doctrine ale sale, dintre rațiunile „constrîngătoare" și „cele care înclină fără greșeală". Adevăratul înțeles al principiului rațiunii suficiente în cadrul sistemului său se rezumă astfel la propoziția că existența tuturor celor ce există, precum și atributele, comportamentul și relațiile lor sînt determinate de un adevăr necesar sau de un sistem de astfel de adevăruri. Raționalitatea Universului susținută de această formulă este, ca și la Spinoza, de același tip cu raționalitatea unui sistem geometric, așa cum erau sistemele geometrice concepute în secolul al XVII-lea. Această idee nu ar putea fi exprimată mai clar și mai pregnant decît a făcut-o Leibniz însuși într-una din cele mai importante dintre scrierile sale mai scurte, *De rerum originatione radicali* (1697).

> În realitate descoperim că toate lucrurile din lume au loc (*fieri*) conform legilor adevărurilor necesare, nu numai geometrice, ci și metafizice, adică nu numai conform necesităților materiale, dar și conform celor formale; și acest fapt este adevărat nu numai în general în privința rațiunii deja explicate care justifică faptul că lumea mai degrabă există decît nu există și de ce ea există așa și nu altfel; dar chiar și dacă ar fi să coborîm la detalii observăm că legile metafizice se aplică minunat la întregul Univers... Astfel, avem rațiunea ultimă a realității esențelor și a existențelor într-o singură ființă, care e în mod necesar mai mare decît lumea însăși, superioară și premergătoare ei.[65]

Același determinism cosmic apare într-o teză logică a lui Leibniz care a fost cel mai clar exprimată în anumite scrieri ale sale publicate abia în ultimii cincizeci de ani. Această teză este că toate adevărurile contingente

sînt în ultimă instanță reductibile la adevăruri *a priori* sau necesare. Fără îndoială că noi, din cauza limitărilor înțelegerii noastre umane, nu putem în multe cazuri să realizăm această reducție; distincția dintre necesar și contingent exprimă o diferență autentică și persistentă între felurile în care anumite adevăruri specifice se prezintă gîndirii noastre. O judecată care ne apare drept contingentă poate fi dovedită a fi necesară — cu alte cuvinte, poate fi expresia sensului esențial sau a „naturii" celor conținute de ea — doar printr-o analiză a acelor noțiuni care ar continua *in infinitum* și prin urmare ar fi imposibil de realizat de către o gîndire finită. Dar deși sîntem incapabili să obținem o cuprindere intuitivă a necesității într-o situație concretă, putem fi siguri că necesitatea există și este recunoscută de gîndirea lui Dumnezeu care vede toate naturile și relațiile lor în mod complet într-o singură intuiție perfectă sau *scientia visionis*. Dacă nu e reductibilă în ultimă instanță la necesitate, nici o propoziție nu poate, în opinia lui Leibniz, să fie adevărată; pentru că adevărul unei propoziții nu poate însemna decît „deducerea predicatului ei din subiect" direct sau indirect, astfel încît subiectul nu ar putea exista singur fără acel predicat.[66] Cu alte cuvinte, nici o judecată nu este adevărată decît atunci cînd contrariul său este — pentru o inteligență suficient de analitică și cuprinzătoare — autocontradictoriu. Echivalența acestei propoziții cu principiul rațiunii suficiente este explicit formulată: se spune că acea *vérité primitive que rien n'est sans raison* este sinonimă cu afirmația că „orice adevăr are o dovadă *a priori* ce provine din noțiunile termenilor săi, deși nu stă întotdeauna în puterea noastră să ducem la bun sfîrșit această analiză"[67]. Prin urmare, nu numai prin implicațiile sale clare, ci și prin unele definiții riguroase ale sale, principiul rațiunii suficiente este echivalent la Leibniz cu doctrina spinozistă a necesității eterne, aproape geometrice a tuturor lucrurilor.[68]

Faptul că Leibniz nu a reușit să stabilească vreo diferență esențială între a sa „rațiune suficientă" și „necesitatea" lui Spinoza a fost firește observat de gînditorii secolului al XVIII-lea. Joachim Lange, teologul de la Halle, a tratat acest fapt pe larg și cu argumente perfect valabile, în a sa *Modesta disquisitio* (1723) și în numeroase alte scrieri îndreptate împotriva filozofiei lui Wolff, sistematizatorul și popularizatorul doctrinelor lui Leibniz. Atît Wolff, cît și Leibniz, observă Lange, „văd creația izvorînd din natura lui Dumnezeu, așa cum lumina izvorăște de la soare și o consideră o parte esențială și necesară a naturii Sale". Conform principiilor lui Leibniz, singurul mod în care ceva ar putea, fără contradicție, să fie altfel decît este, ar fi ca acel lucru să reprezinte o posibilitate într-una din lumile care nu există; în lumea reală, care este, prin ipoteză, singura pe care Dumnezeu ar fi putut-o dori, totul este determinat cu aceeași „fatală necesitate" ca în sistemul filozofului evreu.[69] O observație similară, dar care în acest caz poate nu implică o respingere totală, o găsim mai tîrziu în paginile mai puțin ortodoxe ale *Enciclopediei*. Această operă atestă imensa popularitate

de care se bucura Leibniz la mijlocul secolului; se spune acolo că „doar el singur conferă la fel de multă onoare Germaniei cîtă i-au conferit Greciei Platon, Aristotel și Arhimede la un loc“[70]. Dar se întreabă:

> Cum pot domnii Leibniz și Wolff să-și pună principiul rațiunii suficiente în acord cu contingența Universului? Contingența implică un echilibru egal de posibilități. Este prin urmare necesar să afirmăm că lumea există nu contingent, ci în virtutea rațiunii suficiente, ceea ce ne poate duce în pragul spinozismului. Acești filozofi încearcă să scape de această dificultate... Dar rămîne adevărat că rațiunea suficientă știrbește contingența... Cu cît un plan are rațiuni care pretind existența sa, cu atît mai puțin sînt posibile planuri alternative — altfel spus, cu atît mai puțin pot pretinde acestea să existe... Dumnezeu este sursa tuturor monadelor create, care au emanat de la El prin fulgurații continue... Lucrurile nu pot fi altfel decît sînt.[71]

Pasajul arată clar că o tendință — și poate principala — a insistenței lui Leibniz asupra principiului rațiunii suficiente — considerat în secolul al XVII-lea ca una din marile realizări ale filozofiei — era să promoveze doctrina necesității universale și să diminueze groaza inspirată de acel căpcăun care l-a înspăimîntat chiar și pe Leibniz, metafizica lui Spinoza.

Dar se poate spune că, deși necesitatea logică este la fel de absolută și predominantă în Universul lui Leibniz ca și în cel al lui Spinoza, există totuși o diferență esențială între cele două prin faptul că pentru Leibniz lucrul care este necesar este realizarea valorii; cu alte cuvinte, prin faptul că principiul rațiunii suficiente, deși declară că doar o singură lume ar putea să *existe* vreodată, adaugă că aceasta este cea mai bună posibilă — idee care nu se găsește la Spinoza. Totuși dacă observăm ce este „binele“ care pentru Leibniz stă la baza existenței oricărui lucru particular sau a lumii reale ca întreg, vom vedea că pînă și această diferență este mai mică și diferită de ceea ce pare a fi la prima vedere. Vom vedea în același timp cum principiul rațiunii suficiente se transformă explicit în principiul plenitudinii. Leibniz afirmă deseori destul de clar că poate exista doar o singură rațiune ultimă pentru existența unui lucru, mai precis, că esența sa pretinde să existe și inevitabil va reuși dacă cererea sa nu se interferează cu o cerere similară a unei alte esențe; iar superioritatea lumii reale față de celelalte lumi abstract imaginare constă în faptul că în lumea reală această tendință a esențelor de a exista se realizează într-o mai mare măsură decît în orice altă lume. O *exigentia existentiae*[72] este inerentă în orice esență; *nisi in ipsa essentiae natura quaedam ad existendum inclinatio esset, nihil existeret**. Un simplu „posibil“ e un lucru frustrat, incomplet; și de aceea „toate posibilele se caracterizează printr-o aspirație (*conatus*) spre existență „și se poate spune că sînt destinate să existe cu condiția să fie întemeiate într-o ființă necesară real existentă“. Este adevărat că, așa cum am văzut, nu toate posi-

* Dacă prin însăși natura esenței ceva nu ar fi înclinat către existență, nimic nu ar exista.

bilitățile ajung la existență, pentru că cerințele composibilității le exclud pe unele dintre ele. Dar, cu această restricție, Leibniz aproape că aplica fiecărei esențe principiul argumentului ontologic. El se apropie mai mult de această idee chiar în comparație cu Spinoza. Argumentul principal al lui Spinoza (deși nu singurul), trebuie să reținem, era următorul: fiind dată Ideea unei ființe *direct* necesare ca un *point d'appui*, existența ființelor ce corespund tuturor celorlalte Idei (în limitele posibilității) este la fel de necesară.[73] La Leibniz acest *point d'appui* pare inutil. Deși de obicei are grijă să considere ceilalți existenți ca logic dependenți de existența lui Dumnezeu, accentul pe care îl pune pe *propensio ad existendum* al fiecărei esențe separat este deseori atît de categoric încît e dificil să înțelegem în ce mai constă această dependență. Necesitatea după care Dumnezeu există ar părea să fie o simplă ilustrare — deși maxima ilustrare — a acestui atribut generic al esenței. Siguranța realizării acestei propensiuni în cazul existenței divine se datorează poate doar exceptării sale de la cerințele composibilității; este o esență *hors concours*, dacă putem spune astfel, și nu are nevoie să lupte pentru un loc în lumea reală.[74] Rezultatul acestei lupte în cazul celorlalte esențe pare să fie determinat întru totul de proprietățile *lor*, nu de atributele divinității. Leibniz nu ezită să prezinte apariția realului din mijlocul lumilor posibile ca rezultat al unui proces aproape mecanic în care lumea ce are cea mai mare cantitate de ființă potențială a răzbătut inevitabil la realitate[75]:

> Din conflictul tuturor posibilelor care rîvnesc la existență rezultă în mod imediat că există acea serie de lucruri care favorizează existența celui mai mare număr de lucruri posibile ... Și, după cum vedem lichidele formînd, în mod spontan și prin natura lor, picături sferice, tot astfel în Univers există acea serie care are cea mai mare capacitate (*maxime capax*).[76]

Leibniz șovăie, e adevărat, între două feluri posibile de a înțelege această noțiune de „capacitate maximală". El a trebuit să admită o gradație între esențe, a cărei expresie era scara gradată a monadelor, avîndu-L pe Dumnezeu la capătul superior. Nu de puține ori Leibniz pare să implice că, dat fiind „gradele lor de perfecțiune" diferite, unele esențe pot avea o pretenție mai mare sau o tendință mai puternică spre existență decît altele. Astfel, plinătatea lumii reale ar fi mai degrabă intensivă decît extensivă; ea s-ar măsura prin rangul sau gradele de valoare ale membrilor componenți și nu prin numărul lor. Următorul pasaj ilustrează acest mod de a concepe noțiunea:

> Iar rațiunea aceasta [rațiunea suficientă pentru alegerea lui Dumnezeu — *n. t.*] nu se poate găsi decît în adecvare sau în gradele de perfecțiune pe care o conțin aceste lumi, fiece posibil avînd dreptul să pretindă existență pe măsura perfecțiunii pe care o cuprinde.[77]

Dar, deși Leibniz, fără îndoială, înclină deseori către acest tip de frazeologie în scrierile sale de popularizare foarte cunoscute în secolul al XVIII-lea,

perspectiva pe care o sugerează aici nu are o consistență logică pentru el și nu este aplicată în explicația pe care el o dă alcătuirii reale a lumii. Dacă se presupune că esența omului „conține în germene" de mai multe ori „cantitatea de perfecțiune" specifică esenței crocodilului și dacă se mai presupune (așa cum face Leibniz) că regulile composibilității interzic ca două corpuri să ocupe același spațiu, atunci s-ar părea, conform pasajului citat mai înainte, că o lume care conține doar oameni și nici un crocodil ar fi mai bună decît o lume în care există amîndoi, de vreme ce crocodilii cu siguranță ar cere materie și ar ocupa spațiu care ar putea fi destinate folosului ființelor umane. Dar aceasta este tocmai concluzia pe care Leibniz o ocolește. Ca autor al unei teodicee, el încearcă să justifice existența crocodililor; el trebuie să arate că principiul rațiunii suficiente cere — în limitele composibilității, încă o dată o spunem — ca aceste ființe și toate celelalte posibile legături din Lanțul Ființei pînă la cel mai de jos să existe. Prin urmare, ceea ce poate fi numită adevărata sa teorie valabilă în această chestiune este că esențele au drepturi egale la existență. „A spune că unele esențe au înclinația să existe și altele nu este a spune ceva fără rațiune, pentru că existența pare să fie universal legată de toate esențele în același fel."[78] Iar superioritatea lumii reale constă în *numărul* diferitelor esențe realizat în ea — cu alte cuvinte, în varietatea de tipuri — nu în rangul lor metafizic sau în valoarea lor. „Perfecțiunea trebuie localizată în formă [adică, așa cum arată contextul, în *cantitatea* de forme] sau în varietate; de aici urmează că materia nu este pretutindeni uniformă, ci este diversificată prin faptul că-și asumă diferite forme; altfel, nu s-ar realiza atîta varietate cîtă este posibilă ... Urmează, de asemenea, că a predominat acea serie prin care se putea realiza cea mai mare posibilitate de a gîndi lucrurile ca distincte (*distincta cogitabilitas*)."[79] „Universul real este colecția posibilelor *qui forment le plus riche composé*."[80] „Trebuie să spunem", îi scrie Leibniz lui Malebranche, „că Dumnezeu produce numărul cel mai mare de lucruri pe care îl poate face"; și tocmai pentru acest motiv *legile* naturii sînt atît de simple pe cît e posibil; cu ajutorul acestor legi, Dumnezeu a putut să „găsească loc pentru atîtea lucruri cîte puteau exista laolaltă. Dacă Dumnezeu S-ar fi folosit de alte legi, ar fi fost ca și cum cineva ar fi construit o clădire de pietre rotunde care lasă mai mult loc liber decît cel pe care îl umplu."[81] Astfel, chiar supoziția că cea mai simplă ipoteză explicativă este întotdeauna de preferat a fost considerată de Leibniz — deși legătura e greu de urmărit — ca un corolar al principiului plenitudinii.

Prin urmare, „binele", de dragul și din rațiunea căruia lucrurile există, este pur și simplu însăși existența — realizarea esenței; și lumea care trebuie să existe prin natura eternă a lucrurilor e o lume în care „cantitatea de existență este cea maxim posibilă"[82]. În acest fel, diferența dintre aserțiunea nominală a lui Leibniz și negarea de către Spinoza a cauzelor finale aproape că se șterge. Există, desigur, o mulțime de pasaje în opera

lui Leibniz ce tratează în felul tradițional despre dovezile existenței unui plan în natură, despre „potrivirea" fiecărui lucru cu toate celelalte și în special în avantajul omului.[83] Dar viziunea lui fundamentală, exprimată în rezumările sale foarte metodice și cuprinzătoare ale propriei doctrine, era că fiecare lucru există nu pentru celelalte lucruri, nu ca un instrument al unui bine ulterior, ci pentru că esența sa, ca orice esență, își avea dreptul nemijlocit la existență. Iar pentru că aceasta se realizează (pe cît e posibil) prin necesitate logică și pentru că realizarea ei se deosebește de ceea ce Spinoza considera *ex necessitate divinae naturae* doar prin limitările inerente regulii de incomposibilitate, rezultatul metafizic al celor două argumente este totuși esențialmente același.

Cu toate acestea, diferența dintre felul leibnizian și spinozist de a dezvolta ceea ce era în esență aceeași metafizică fundamentală a fost un fapt important din punct de vedere istoric. Acolo unde Spinoza (aparent) afirmase că realizarea principiului plenitudinii, fiind necesară, nu poate fi numită nici bună, nici rea, Leibniz a declarat că, deși e necesar, acesta este de asemenea supremul bine; prin această aserțiune el a dat acelui principiu (fără rezerve) statutul unei doctrine despre valoare ca și (cu rezerve) acela al unei doctrine despre alcătuirea realității. Spinoza, așa cum am văzut, pare mai interesat de ideea necesității Universului decît de cea a plenitudinii sale. Leibniz era cu adevărat interesat de ambele aspecte ale acestei dialectici; dar el se temea în același timp întrucîtva de determinismul cosmic spre care conduceau aceste idei, deși găsea o vie satisfacție imaginativă și emoțională în noțiunea de „plinătate" cosmică, pe care dorea s-o împărtășească cititorilor săi.

Limitarea de care a avut parte principiul plenitudinii atunci cînd a fost înțeles ca o generalizare despre realitate nu s-a dovedit a avea o mare importanță în aplicarea concretă a metafizicii lui Leibniz la chestiuni ce țineau de știința naturii. Deși afirmase realitatea unui *vacuum formarum*, cu alte cuvinte, a nonexistenței unor posibile, acesta era un vacuum aflat cu totul în afara seriei de forme ce definesc lumea reală. În această lume nu pot fi admise nici un fel de goluri; Leibniz avea o *horror vacui* pe care era sigur că și Natura o împărtășea. În structura sa interioară universul *este* un *plenum*, iar legea continuității, supoziția că „natura nu face salturi", poate fi aplicată cu absolută încredere în toate științele, de la geometrie la biologie și psihologie. „Dacă cineva ar nega aceasta, lumea ar conține hiatusuri care ar răsturna marele principiu al rațiunii suficiente și ne-ar obliga să recurgem la miracole sau la pura întîmplare în explicarea fenomenelor." Aceasta înseamnă desigur că, de vreme ce tipurile generale de entități ce se găsesc efectiv în lume trebuie evident să fie posibile și composibile și de vreme ce (așa cum presupune Leibniz întrucîtva critic) toate speciile acelor tipuri trebuie să fie posibile în aceeași măsură, absența din realitate a oricărei

asemenea specii ar însemna o excludere arbitrară, adică fortuită a unui lucru posibil din existenţă — fapt de neconceput, care, după părerea lui Leibniz, nici nu mai trebuie demonstrat.[84]

Principiul plenitudinii şi acela al continuităţii ca o formă specifică a sa îi creează dificultăţi cînd ajunge să ia în considerare cele două întrebări asupra existenţei materiei şi a posibilităţii vidului fizic, ultimul fiind un subiect încă mult dezbătut de fizicienii timpului său. În unele pasaje, Leibniz aproape că deduce din aceste principii o dovadă a realismului fizic, aşa cum făcuse şi arhiepiscopul King. Dumnezeu *trebuie* să fi creat materie adevărată pentru că, dacă nu ar fi făcut-o, ar exista nu numai o posibilitate de existenţă nerealizată, ci de asemenea o lipsă de coerenţă în lucruri: „Dacă ar exista numai spirite, ele ar exista fără conexiune necesară (*liaison*) între ele, fără ordinea timpurilor şi a spaţiilor." Această ordine „necesită materie şi mişcare şi legi ale mişcării". Şi dacă trebuie să existe materie, atunci ea trebuie să fie continuă; nu pot exista goluri care ar fi putut fi ocupate cu materie şi nu sînt. De aceea Leibniz i-a atacat vehement pe susţinătorii vidului fizic. Dar, pe de altă parte, el a găsit raţiuni care nu necesită a fi prezentate aici[86], pentru a conchide că spaţiul e pur şi simplu „ordinea coexistenţelor", o formă în care entităţi fără întindere reală se percep unele pe altele şi prin aceasta lumea materială, aşa cum e concepută în cadrul realismului fizic obişnuit, este înlăturată şi corpurile materiale se reduc la statutul echivoc deja menţionat. Pe scurt, principiul plenitudinii vine aici în conflict cu alte motive dialectice care au jucat un rol important în gîndirea lui Leibniz şi în acest punct iese în dezavantaj.[87] Cînd, din această perspectivă, Leibniz continuă să-i critice pe cei care cred în existenţa vidului, acest lucru se întîmplă nu pentru că ei susţin că există undeva spaţii goale, ci pentru că ei susţin că există spaţiul real.[88] În acelaşi timp, negarea posibilităţii vidului în ansamblul realităţii a cărei manifestare este materia se poate susţine în mod convingător; natura este pretutindeni plină de viaţă, care este dotată cu grade diferite de sensibilitate. „Nu există", scrie Leibniz în *Monadologia*, „nimic neutilizat, nimic steril, nimic mort în Univers"; şi în altă parte: „Dacă ar exista vid, este evident că ar rămîne locuri sterile şi nefolosite în care ar fi putut fi totuşi creat ceva fără a aduce prejudicii altor lucruri. Dar este în dezacord cu înţelepciunea posibilitatea ca aceste locuri să existe."[89] „În fiecare particulă a Universului există o lume compusă dintr-o infinitate de fiinţe."[90]

Dar, aşa cum implică argumentul metafizic deja schiţat, Natura nu este avidă de simpla cantitate sau de numere; ea caută de fapt maximizarea diversităţii, multiplicarea speciilor şi subspeciilor şi indivizi diferiţi pînă la limita posibilităţii logice. „Întocmai precum nu există lipsuri în varietăţile lumii corporale, tot astfel există o mare varietate de creaturi inteligente."[91] Unele consecinţe notabile ce rezultă din acest aspect al principiului plenitudinii în secolul al XVIII-lea vor fi examinate în prelegerile următoare.

6

Lanțul Ființei în gîndirea secolului al XVIII-lea; locul și rolul omului în natură

Abia în secolul al XVIII-lea concepția despre Univers ca Lanț al Ființei și principiile ce susțin această concepție — plenitudinea, continuitatea, gradația — au atins cea mai largă răspîndire și acceptare. Acest lucru pare straniu la început. Faptul că un grup de idei a căror geneză li se datora lui Platon și lui Aristotel și a căror sistematizare a fost făcută de neoplatonicieni a avut o fructificare atît de tîrzie poate părea surprinzător — în special pentru că existau multe elemente în felul de a gîndi al primelor trei sferturi din secolul al XVIII-lea care păreau că se opun acestor ipoteze. Autoritatea lui Aristotel se pierduse de mult. Scolastica și metodele sale erau, printre aceia care se mîndreau cu „iluminismul" lor, de obicei obiecte de dispreț și ridiculizare. Credința în metafizica *a priori* speculativă se diminua, și spiritul baconian (dacă nu chiar metoda baconiană), spiritul metodicei cercetări empirice, își continua marșul triumfal în știință și era obiect de fervent entuziasm în rîndurile publicului educat. Noțiunea Lanțului Ființei, împreună cu supozițiile pe care se sprijinea, nu era, evident, o generalizare derivată din experiență, nici nu era în realitate ușor de reconciliat cu faptele cunoscute despre natură.

Cu toate acestea nu a mai existat o perioadă în care scriitori de toate categoriile — oameni de știință și filozofi, poeți și eseiști, deiști și teologi ortodocși — să discute atît de mult despre Lanțul Ființei sau să accepte mai profund schema generală de idei legate de el, sau să extragă cu mai multă îndrăzneală din aceste idei implicațiile lor latente ori aparente. Addison, King, Bolingbroke, Pope, Haller, Thomson, Akenside, Buffon, Bonnet, Goldsmith, Diderot, Kant, Lambert, Herder, Schiller — toți aceștia și o mulțime de alți scriitori mai puțin importanți nu numai că au tratat pe larg această temă, dar au tras și concluzii noi, evitate înaintea lor; acest lucru se întîmpla în timp ce Voltaire și dr Johnson, o ciudată pereche de combatanți, duceau o luptă împotriva acestei concepții. Alături de cuvîntul „Natură", „Marele Lanț al Ființei" era o expresie sacră în secolul al XVIII-lea, jucînd un rol oarecum analog cu cel al binecuvîntatului cuvînt „evoluție" spre sfîrșitul secolului al XIX-lea.

Faima acestei concepții în secolul Luminilor nu se datora probabil în primul rînd unei influențe directe a filozofiei grecești și medievale, pentru

că ea fusese tratată cu insistență de doi dintre filozofii de la sfîrșitul secolului al XVII-lea a căror reputație avea să predomine în următorii cincizeci de ani. Locke fusese la fel de explicit, deși mai puțin exuberant decît Leibniz în susținerea tezelor antice:

... în lumea vizibilă și corporală nu vedem nici o lacună, nici un gol. Pînă jos de tot de noi scoborîrea se face cu pași ușori și printr-o serie continuă de lucruri care la fiecare deplasare se deosebesc foarte puțin unele de altele. Există pești care au aripi și nu sînt străini de atmosferă și există unele păsări care locuiesc în apă, al căror sînge este rece ca cel al peștilor... Există animale atît de înrudite cu păsările și cu fiarele în același timp, încît se află la mijloc între ambele. Animalele amfibii leagă fauna terestră cu cea acvatică; ... fără a mai pomeni de ceea ce se spune tainic despre sirene și oameni de mare. Există unele animale care par să aibă tot atîta cunoaștere și rațiune ca acelea numite oameni; și regnul animal și cel vegetal sînt așa de strîns legate, încît dacă veți lua treapta cea mai de jos și cea mai de sus a celuilalt, cu greu se va percepe vreo diferență între ele. Și așa mai departe, pînă cînd ajungem la particulele de materie cele mai de jos și mai anorganice; vom găsi peste tot că diversele specii sînt legate împreună și se deosebesc prin nuanțe aproape imperceptibile. Și cînd contemplăm nemărginita putere și înțelepciune a ziditorului, avem motiv să credem că este potrivit cu armonia măreață a Universului și cu marele scop și nesfîrșita bunătate a ziditorului ca și speciile de creaturi să urce pe trepte ușoare de la noi către nemărginita lui desăvîrșire, astfel cum le vedem coborînd de la noi în jos.[1]

Addison a făcut cunoscut acest aspect al metafizicii platonice chiar acelei părți din public care nu citea operele filozofilor și teologilor, referindu-se în repetate rînduri la el în ziarul său *Spectator* — de exemplu în nr. 519.

Bunătatea infinită este de o Natură așa de comunicativă încît pare să se delecteze în a dărui Existență fiecărui grad de Ființă Perceptivă. Pentru că aceasta este o Speculație pe care deseori am urmat-o cu mare Plăcere, o voi dezvolta mai departe luînd în considerare acea parte din Scara Ființelor care se încadrează în Cunoașterea noastră. Sînt multe alte creaturi... care nu au nici un simț în afară de pipăit și gust... E minunat să observi prin ce progres gradual traversează Lumea Vieții o prodigioasă varietate de specii înainte ca să se nască o ființă cu toate Simțurile complete... Dacă după aceasta cercetăm acele Perfecțiuni interioare ale Șireteniei și Capacității, sau ceea ce numim în general Instinct, le găsim ridicîndu-se în același fel, imperceptibil una deasupra alteia și primind Îmbunătățiri adiționale, conform cu Speciile cărora le aparțin. Acest progres din Natură este atît de gradual încît cea mai desăvîrșită Specie Inferioară se apropie foarte mult de cea mai nedesăvîrșită Specie a treptei care este imediat deasupra ei... Bunătatea Ființei Supreme se vede la fel de bine în Diversitatea ca și în Multitudinea Creaturilor vii. Dacă ar fi făcut o singură Specie de Animale, nici una din celelalte nu s-ar fi bucurat de Fericirea Existenței; de aceea a *inclus* în Creație toate gradele de Viață, toate Posibilitățile Ființei. Întregul Abis al Naturii, de la Plantă la Om, e umplut cu diverse Feluri de Creaturi ridicîndu-se una deasupra alteia într-o Ascensiune așa de subtilă și ușoară, încît nu poate exista un grad de Percepție care să nu apară în vreo parte a Lumii Vieții.[2]

Un alt scriitor, teologul anglican Edmund Law, nu e mulțumit nici cu această viziune a „completitudinii" creației, dar, după ce îl citează pe Addison, adaugă faptul că în cadrul fiecărei specii trebuie să fi fost generați atît de mulți indivizi cîți puteau să existe:

> În acord cu observația că nu există nici un fel de *abis* sau *vid*, nici o verigă lipsă în acest măreț lanț de ființe și nici o rațiune pentru această lipsă, va părea extrem de probabil că fiecare ordin distinct, fiecare clasă sau specie ce îi aparțin, este atît de plină pe cît propria sa natură i-o permite sau pe cît Dumnezeu consideră potrivit. Există atîția indivizi într-o clasă cîți ar putea exista împreună fără vreun *inconvenient* sau vreo *dificultate*. Sîntem siguri că nimic altceva decît o *imposibilitate* în natura lucrului sau un mai mare (*sic*) inconvenient nu poate limita exercitarea puterii lui Dumnezeu sau nu Îl poate împiedica de a produce din ce în ce mai multe ființe reușite... Avem cel mai serios motiv să conchidem că totul este cît se poate de perfect în felul său și că fiecare sistem este în sine deplin și complet.[3]

Dintre numeroasele aplicații ale acestor idei generale vom lua în considerare în prelegerea de față anumite deducții obținute de aici în legătură cu omul — statutul său în ierarhie, natura sa și consecințele etice ale acestui loc.

A. *Lanțul Ființei și locul omului în Natură.* Am examinat deja efectele credinței în infinitatea lumii și pluralitatea lumilor locuite — care e în sine o inferență din principiul plenitudinii — asupra concepției omului despre locul și importanța sa în sistemul cosmic. Această credință, așa cum am văzut, nu a diminuat respectul de sine al omului în măsura în care ne-am fi așteptat și în care s-a crezut deseori acest lucru. Dar patru alte implicații ale noțiunii Scării Ființei infinitezimal gradate și complete au contribuit cu siguranță la scăderea evaluării importanței și unicității cosmice a omului; aceste probleme au fost mult discutate de filozofi și popularizatori ai ideilor filozofice din secolul al XVIII-lea.

1. Din principiul plenitudinii decurgea faptul că fiecare verigă în Lanțul de Ființe există nu doar și nu în primul rînd în avantajul altei verigi, ci pentru sine însăși, sau mai precis pentru a realiza completitudinea seriei de forme, acesta fiind obiectivul principal al divinității în crearea lumii. Am văzut deja că, deși esențele nu erau de valoare egală, toate aveau drepturi egale la existență în limitele posibilităților raționale; și prin urmare adevărata *raison d'être* a unei specii nu trebuia căutată în utilitatea ei pentru vreo alta. Dar această implicație venea în conflict cu o veche idee, măgulitoare pentru om, care persista în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. „Teologia fizică" atît de iubită de autorii operelor de edificare religioasă, atît deiști cît și ortodocși, era în intenție o dovadă a existenței lui Dumnezeu; dar de fapt era o glorificare a omului. Pentru că în mare parte se baza pe supoziția că toate celelalte creaturi există pentru folosul omului. *Tout est créé pour l'homme* este în același timp o premisă tacită cît și concluzia triumfătoare a acelei lungi serii de argumente teologice care constituie o

parte atît de extinsă a gîndirii filozofice a secolului al XVIII-lea și este unul din cele mai curioase monumente ale prostiei omenești. Această epocă nu face decît să repete în această privință o idee frecvent exprimată în Evul Mediu. Principalul manual de scolastică declara:

Așa cum omul este făcut pentru folosul lui Dumnezeu, anume ca să-l servească pe acesta, tot astfel, lumea este creată pentru a-l servi pe om.[4]

Bacon tratase aceeași temă:

Dacă examinăm cauzele finale, omul poate fi considerat drept centrul lumii într-o asemenea măsură, încît dacă omul ar dispărea din lume, tot restul ar părea confuz, fără țintă și fără rost... ducînd spre nicăieri. Pentru că întreaga lume lucrează în serviciul omului; și nu există nimic din care acesta să nu tragă un *folos*... într-o asemenea măsură, încît toate lucrurile par să lucreze pentru folosul omului, nu al lor înșeși.[5]

Într-o operă teologică protestantă de la sfîrșitul secolului al XVII-lea, mult admirată în secolul următor, se scrie:

Dacă examinăm cu atenție în ce constă valoarea celor mai frumoase părți din Univers, vom descoperi că ele au valoare doar prin relația lor cu noi, numai în măsura în care sufletul nostru le atașează o valoare; valoarea conferită de om dă importanța rocilor și metalelor, folosul și plăcerea omului dau măsura valorii plantelor, copacilor și fructelor.[6]

„În natură nu numai plantele, ci și animalele", spune Fénelon, „sînt făcute pentru folosul nostru." Animalele de pradă pot părea o excepție; dar „dacă toate țările ar fi locuite și s-ar supune legii și ordinii așa cum ar trebui, nu ar exista animale care să atace oamenii". Totuși și animalele sălbatice servesc omului — în parte ca un mod de cultivare a curajului și forței fizice, în parte ca ajutoare pentru păstrarea păcii internaționale. Pentru că și Fénelon își dădea seama că omul are nevoie de un „substitut moral pentru război"; el a propus să se satisfacă această nevoie menținînd rezervații de „animale feroce" în regiuni îndepărtate către care se puteau orienta acei oameni care aveau înclinații pentru manifestări războinice. Iar generozitatea naturii se manifesta și prin acest mod de a furniza ființe războinice din alte specii pentru a fi ucise, astfel încît oamenii să fie eliberați de necesitatea de a se ucide unii pe alții.[7] Așa cum spunea Bernardin de St. Pierre ale cărui *Études de la Nature*, 1784, erau considerate o capodoperă a acestui gen, Creatorul a avut în vedere „numai fericirea omului. Toate legile naturii sînt gîndite pentru a ne satisface necesitățile."[8]

Viziunea Lanțului Ființei se opunea cu putere nu numai acestei supoziții că restul creației servește omului, ci și — deși mai puțin evident — premiselor argumentului teleologic în general, cu toate că existau și alte considerații care se opuneau acestei forme de vanitate umană. Galilei scrisese: „Ne arogăm prea multe dacă presupunem că grija pentru noi este activitatea

adecvată a lui Dumnezeu, țelul final dincolo de care înțelepciunea și puterea divină nu se întind."[9] În mod clar influențat de principiul plenitudinii, Henry More declara:

Nu trebuie să fim scandalizați... de faptul că există o preocupare atît de atentă pentru astfel de creaturi demne de dispreț, cum sînt considerate ele [animalele inferioare]. Căci aceasta vine doar din Mîndrie și Ignoranță sau dintr-o trufașă Presupunere că, fiind încurajați să credem că într-un anumit Sens toate lucrurile sînt făcute pentru Om, ele nu sînt făcute prin urmare pentru ele însele. Dar cel care spune aceasta nu cunoaște Natura lui Dumnezeu și Știința lucrurilor. Căci dacă un Om bun este milos cu Animalul său, atunci cu siguranță un Dumnezeu bun este darnic și binevoitor și Îi place ca toate Ființele Sale care au Viață și Simțuri și se pot bucura să se bucure.[10]

Descartes a fost totuși principalul oponent în secolul al XVII-lea nu numai al unei teleologii antropocentrice, ci al tuturor formelor de raționament teleologic în știință. În afară de alte obiecții aduse, el considera această teorie și în contradicție cu unele fapte evidente.

Nu este deloc probabil că toate lucrurile au fost create pentru noi în așa fel, încît Dumnezeu nu are nici un alt scop în crearea lor... O astfel de presupunere, cred, ar fi fără sens în legătură cu chestiuni fizice; pentru că nu ne putem îndoi că există o infinitate de lucruri, sau că a existat cîndva deși acum nu mai există, iar aceste lucruri nu au fost niciodată observate sau înțelese de om și nu i-au fost niciodată de nici un folos.[11]

Într-adevăr, cei mai mulți dintre filozofii mai mari ai secolului al XVII-lea repetă aceeași remarcă. Leibniz îl concurează deschis pe Spinoza în teorema *non omnia hominum causa fieri*.[12] Nu este suprinzător, observă el, că „găsim în lume lucruri care nu ne plac", de vreme ce „știm că ea nu a fost făcută doar pentru noi". Este de fapt „absurd", spunea arhiepiscopul King, să ne imaginăm că „pămîntul a fost făcut de dragul omului și nu al Universului"; nimeni care „nu e orbit de mîndrie și ignoranță" nu ar putea gîndi așa ceva. Aceeași afirmație este principala temă a polemicii lui Bolingbroke împotriva tuturor „teologilor", cu excepția lui King, care e cuprinsă în *Fragments, or Minutes of Essays*, de unde Pope a luat probabil majoritatea ideilor pentru Prima Epistolă din *Essay on Man*. Acordul deistului cu apologetul ortodox este aici complet. Bolingbroke declară, e adevărat, că disprețuiește toate speculațiile teozofice, toate pretențiile teologilor de a primi îndemnuri secrete de la Cel Suprem; față de Platon și de discipolii săi el are un viu dispreț. Cu toate acestea și el susține pînă la urmă în mod tacit că nu este în totalitate ignorant în privința „planului Autorului întregii naturi". Completitudinea cosmosului ca întreg este, afirmă sigur Bolingbroke, adevărata *raison d'être* a Universului. Nu avem nici un motiv să credem că „Înțelepciunea Infinită nu a avut alt scop în facerea omului" — sau a oricărei alte verigi din lanț — „decît crearea unei ființe fericite."[13]

Locuitorii dotați cu sensibilitate ai globului nostru au caractere diferite, ca acele *dramatis personae*, și urmăresc țeluri diferite de acțiuni în fiecare scenă. Părțile lumii materiale, ca și mașinile dintr-un teatru, au fost concepute nu pentru actori, ci pentru acțiune; și întreaga ordine și tot sistemul dramei ar fi distruse și stricate dacă s-ar face vreo schimbare în oricare dintre cele două.[14]

Pe scurt, Universul a fost făcut pentru ca toate formele posibile de ființă să se manifeste conform naturii lor. În acest fel, nu era deloc necunoscut la începutul secolului al XVIII-lea ceea ce un scriitor al timpului nostru a numit *le point de vue spectaculaire* — pietatea cosmică și acel tip de încîntare romantică în fața lumii ce se pot naște nu din vreo credință în adaptarea ei la nevoile sau speranțele omului, ci din infinita ei bogăție și diversitate ca spectacol, măreția complexei și deseori tragicei drame pe care o prezintă.[15] Această teză favorită pentru atît de mulți autori ai secolului al XVIII-lea a fost cel mai concis formulată de Goethe în poemul său *Athroismos* (1819): „fiecare animal este un scop în sine":

Zweck sein selbst ist jegliches Tier.

2. O a doua consecință de același fel a fost deseori obținută din concepția acceptată despre poziția relativă a omului în Lanțul Ființei. Cea mai frecventă afirmație în această privință era că omul este „veriga mijlocie" în lanț. Aceasta nu însemna în mod necesar sau (cred) obișnuit că speciile superioare sau inferioare lui sînt egale în număr. Din contră, Locke credea că „avem motive să fim convinși că există mult mai multe specii de creaturi deasupra noastră decît sub noi, deoarece noi sîntem ca stadiu de perfecțiune mult mai departe de ființa nemărginită a lui Dumnezeu decît de ființele cele mai de jos și de cele care se apropie mai mult de neant"[16]. Addison formulează acest raționament și mai tranșant; „spațiul și locul" de deasupra sînt infinite și trebuie toate umplute; dar numărul nivelurilor inferioare este finit.[17] Omul nu se afla deci la jumătatea drumului în serie, ci către capătul inferior al ei. El era „veriga de mijloc" în sensul că era punctul de tranziție de la formele de viață pur sensibile la cele intelectuale. Era aceasta o viziune măgulitoare asupra omului sau, dimpotrivă, umilitoare? Poetului Young, care interpreta noțiunea de poziție de mijloc în mod literal, această noțiune i se părea că permite omului să aibă o opinie înaltă despre sine; el este o

Distinguished link in being's endless chain,
Midway from nothing to the deity.*

Dar pentru majoritatea celor care meditau asupra poziției în Univers atribuită omului în această viziune, acest fapt era un motiv în plus de umilință. Deși omul era doar cu puțin mai jos decît îngerii, el era totuși mai jos decît

* Verigă însemnată în nesfîrșitul lanț, / La mijloc între neant și Dumnezeu.

îngerii cei mai de jos sau decît toate celelalte ființe spirituale; iar ierarhiile de deasupra sa erau atît de numeroase, încît atunci cînd se gîndea la ele era cuprins de un complex de inferioritate rasială rezultat în mod natural. „Principalul folos al cercetării acestor ierarhii de Ființe", scria Sir William Petty (1677), „este să lase omul să vadă că mai jos de Dumnezeu se pot afla milioane de ființe superioare omului. În timp ce omul se consideră în general a fi cel mai important și mai aproape de Dumnezeu." Pentru că aceasta îi arată că „există ființe în... orbitele Stelelor fixe... care îl întrec incomparabil [mai mult] pe om în simțul demnității și al imperfecțiunii decît întrece omul cele mai dezgustătoare insecte"[18]. Dacă — scria în 1710 o doamnă cultivată și faptul că acest pasaj are un astfel de autor arată că acest mod de a gîndi era un loc comun...

... dacă... ne gîndim mai departe, dată fiind o Scară a Ființei, care ajunge de la prima Cauză pînă la cel mai imperceptibil Efect, de la Creatorul infinit pînă la cea mai mică dintre Producțiile Sale, avem motive să credem că, așa cum vedem o nenumărată Adunare de Ființe dedesubtul nostru și fiecare Specie din ce în ce mai puțin desăvîrșită pînă cînd se ajunge într-un Punct, un Solid indivizibil, tot astfel deasupra noastră există un număr aproape infinit de Ființe care ne întrec la fel de mult precum întrecem noi cele mai mici Insecte sau Plante; în comparație cu aceste Ființe, cele mai elevate Genii, cei mai mari Maeștri ai Rațiunii, cei mai luminați și neobosiți Cercetători ai Cunoașterii sînt doar Copii care nu merită să participe nici în cea mai de jos Clasă din Școala Înțelepciunii și, prin urmare, nu putem decît să avem Gînduri de dispreț la adresa noastră, nu putem decît să ne rușinăm de Aroganța noastră și să privim în urmă cu Rușine la Exemplele Nebuniei noastre.

Eu cred că văd acele strălucite Inteligențe... care prin Demnitatea Naturii lor se ridică către Nivelurile sublime, către cea mai intimă Uniune pe care Mințile create o pot avea cu Supremul Bine, privindu-ne pe noi cu un Zîmbet disprețuitor, dar cu un dispreț amestecat cu Milă.[19]

Addison a rezumat acest argument cîțiva ani mai tîrziu: „Dacă noțiunea de ascensiune graduală a Ființelor de la cea mai puțin importantă la cea mai Înaltă nu este pură închipuire, se prea poate ca un Înger să fie superior Omului, așa cum Omul e superior Creaturii care se apropie cel mai mult de Natura rațională."[20] Filozoful Formey mărturisește aceeași impresie pe care a avut-o la familiarizarea sa cu această concepție a Scării Ființei:

Cît de puține motive am să mă consider mai presus de alte lucruri și de unde pot lua motive de mîndrie? Pînă acum obișnuiam să mă consider cu îngîmfare una din cele mai prețioase creaturi ale Domnului, dar acum înțeleg cît de mult mă înșelam. Mă găsesc în partea inferioară a Scării și singurul lucru cu care mă pot mîndri este că am o mică superioritate față de ființele iraționale; lucrurile nu stau întotdeauna astfel, pentru că există multe lucruri în care ele posedă avantaje pe care eu nu le am. Dimpotrivă, eu văd deasupra mea o multitudine de inteligențe superioare.[21]

Nu era, bineînțeles, nimic nou în credința în multe niveluri de „inteligență" superioare omului; pasajele citate pînă aici ilustrează persistența acestei idei, baza ei filozofică recunoscută în viziunea generală a Lanțului Ființei și efectul său asupra concepției despre sine a omului. Dar în secolul al XVIII-lea această concepție a început să ia o formă mai naturalistă. Această tendință apare în unele pasaje ale lui Bolingbroke. El presupunea că prin observații se stabilește faptul că există un neîntrerupt Lanț al Ființei „aproape de la nonentitate pînă sus la om"; întocmai ca scolasticii pe care îi ridiculiza, el credea că, deși nu avem dovezi empirice corespunzătoare în această privință, „avem în schimb cele mai probabile motive care să ne convingă de faptul că el continuă pînă la ființe infinit inferioare divinului, dar mult superioare omului". Dar aceste ființe superioare nu erau pentru el ierarhiile de îngeri, ci pur și simplu locuitorii celorlalte planete din acest sistem solar sau din altul. El dă un motiv interesant, pe lîngă postulatul general al plenitudinii, pentru a crede în existența verigilor superioare din lanț: faptul că puterile intelectuale ale omului sînt cu mult inferioare posibilităților maxime chiar ale unei inteligențe finite.

Nu ne putem îndoi de faptul că nenumărate lumi și sisteme de lumi compun acest uimitor întreg, Universul; la fel de puțin ne putem îndoi că planetele ce se învîrt în jurul soarelui sau în jurul altor sori sînt locuite de ființe vii, potrivite pentru a fi locuitorii lor. Cînd avem această priveliște în fața ochilor mai putem fi atît de proști sau îngîmfați sau impertinenți încît să ne imaginăm că sîntem singurele ori cele mai importante între ființele rationale create? Noi, care trebuie să fim conștienți, în cazul în care nu sîntem nebuni și nu ne-am pierdut uzul rațiunii, de imperfecțiunea rațiunii noastre? Nu ar trebui să credem mai degrabă că, așa cum există o gradație de simțire și inteligență de la ființe animale imperceptibile pentru noi fără ajutorul unui microscop și chiar cu ajutorul lui din cauza micimii lor, pînă la om în care, chiar dacă ar fi pe treapta lor cea mai înaltă, [aceste însușiri] rămîn imperfecte, tot așa există o gradație pornind de la om, trecînd prin variate forme de sensibilitate, inteligență și rațiune pînă la ființe care nu pot fi cunoscute de noi din cauza distanței la care se află de noi și al căror rang în sistemul intelectual întrece chiar și închipuirile noastre? Acest sistem, ca și cel corporal, ... probabil că a fost prezent în Gîndirea Divină înainte de a le face să existe.[22]

Pe scurt, și Bolingbroke, în ciuda demonstrației sale de agnosticism, dorea să creadă în Univers; acest lucru i se părea imposibil fără postulatul că natura a produs undeva specii superioare ca rationalitate lui *homo sapiens*. E lipsit de rațiune pentru un om să se plîngă de defectele inteligenței lui; doar un segment din această ierarhie există pe planeta noastră și se dovedește a fi o ființă nu cu totul irațională, dar în mare parte foarte proastă, care ocupă un anume loc în serie — cu puțin mai înalt decît celelalte ființe ce locuiesc același glob și totuși cu mult mai jos decît celelalte. Dacă, în ciuda limitărilor sale, omul ar lipsi, schema ar fi incompletă, și prin urmare imperfectă. Pope exprimă același dispreț pentru om în patru versuri mușcătoare:

Superior beings when of late they saw
A mortal man unfold all Nature's law,
Admir'd such wisdom in an earthly shape,
And shew'd a NEWTON as we shew an Ape.[23]*

Aceeași noțiune a fost mai tîrziu elaborată pe un ton mai optimist de către Kant:

Natura umană ocupă într-un fel treapta de mijloc în Scara Ființei, ... la distanță egală de cele două extreme. Chiar dacă existența sublimelor clase de ființe raționale care locuiesc pe Jupiter sau Saturn îi stîrnesc invidia și îl umilesc dîndu-i sentimentul propriei inferiorități, el își poate regăsi mulțumirea și satisfacția întorcîndu-și privirea către acele ranguri inferioare care locuiesc pe planetele Venus și Mercur și sînt mult inferioare perfecțiunii naturii umane.[24]

Totuși Kant credea că descoperise o rațiune fizică pentru această distribuire inegală printre planete a gradelor de raționalitate. În această fază de început a dezvoltării sale filozofice, el nu se îndoia că funcțiile mentale sînt condiționate de corpurile materiale cu care sînt asociate. „Este sigur faptul că omul obține toate conceptele și reprezentările sale din impresiile pe care Universul le produce asupra lui prin corpul său"; chiar și „puterea de a compara și combina" aceste impresii, „care poate fi numită facultatea de a gîndi, este total dependentă de constituția materiei cu ajutorul căreia Creatorul l-a creat"[25]. Cu cît distanța față de soare a unei planete e mai mare, cu atît primește mai puțină căldură și energie solară; și pentru ca viața și inteligența să subziste pe cele mai îndepărtate planete, materia din care sînt create ființele de pe acele planete trebuie să fie „mai ușoară și mai fină", iar structura fiziologică a organismelor, atît animale cît și vegetale, trebuie să fie mai delicat și complicat organizată. De aici Kant conchide că există o lege „al cărei grad de probabilitate e cu puțin inferior deplinei certitudini", o lege conform căreia

superioritatea naturilor gînditoare, rapiditatea înțelegerii lor, claritatea și intensitatea conceptelor care sînt determinate de expresii ale lumii exterioare, capacitatea lor de a combina aceste concepte și, în cele din urmă, eficiența lor practică — pe scurt, întreaga amploare a perfecțiunii lor devine mai înaltă și completă cu cît locul unde locuiesc ele este mai îndepărtat de soare.[26]

În acest fel, „slăbiciunea inteligenței omului", confuzia (*Verwirrung*) ideilor sale, posibilitatea extrem de mare de a face erori și depravarea naturii sale morale — de care Kant este cel puțin la fel de conștient ca și Bolingbroke — sînt consecințele necesare ale dependenței gîndirii lui de o „materie

* Ființele superioare cînd de curînd văzură / Un muritor înfățișînd întreaga lege a Naturii / Admirară așa o-nțelepciune în formă pămîntească / Și-l arătară pe Newton cum arătăm noi o maimuță.

grosolană și inertă". Însă locuitorii mai fericiți ai planetelor mai îndepărtate sînt liberi de aceste obstrucții fizice asupra activității mentale.

La ce mare progres al cunoașterii va fi ajuns gîndirea acelor norocoase ființe din sferele cerești mai înalte! Ce efecte benefice va fi avut clarificarea înțelegerii lor asupra condiției lor morale!... Ce marcă nobilă a propriei naturi va fi pus divinitatea însăși... în acele naturi gînditoare care, ca o mare liniștită și netulburată de furtunile pasiunii, îi primește și îi reflectă imaginea![27]

Comentariul asupra acestei nestăvilite dar plăcute speculații ar fi inutil. Dar ar fi greu de găsit o ilustrare mai bună a dominației pe care principiile tradiției platonice, a cărei istorie o examinăm aici, au exercitat-o chiar asupra minților celor mai de seamă ale secolului al XVIII-lea. Ilustrarea e cu atît mai demnă de luat în seamă cu cît, așa cum am văzut, Kant nu era pregătit să susțină că toate planetele au probabil locuitori raționali. Cu toate acestea el era destul de sigur că, într-un Univers rînduit rațional, majoritatea planetelor trebuie să aibă astfel de locuitori, că viața și inteligența nu pot fi îngrădite la o singură planetă mică și că Scara Ființei trebuie să se extindă mult deasupra omului. Și Kant găsește, la rîndul său, o consolare în gîndul că o biată creatură ca omul este departe de a fi cel mai bun lucru pe care natura îl poate produce. Cele mai lăudate realizări ale rasei noastre pe planeta ei mică nu pot fi privite decît cu milă de către jupiterieni și saturnieni; Kant conchide cu o parafrază a versurilor lui Pope: ființele superioare ale acestor sfere „îl privesc probabil pe Newton" așa cum privim noi un hotentot sau o maimuță.

În mod asemănător, pornind de la postulatul completitudinii Lanțului Ființei, Bonnet aruncă în 1764 lumină asupra locuitorilor celorlalte planete. De vreme ce este o lege a naturii să nu existe două frunze, animale, sau doi oameni absolut identici, același lucru trebuie să fie valabil și pentru planete și sisteme solare.

Tipul de ființe caracteristic lumii noastre nu se mai găsește în nici o altă lume. Fiecare planetă are alcătuirea, legile și produsele ei distincte. Există poate lumi atît de imperfecte în comparație cu a noastră încît în ele se găsesc numai... ființe [inanimate]. Alte lumi, dimpotrivă, pot fi atît de perfecte încît să fie locuite numai de ființe din clase superioare. În aceste lumi rocile sînt corpuri organice, planetele au senzații, animalele rațiune, iar oamenii sînt îngeri.[28]

3. Totuși acesta era un motiv de umilință asupra căruia teologia tradițională insistase multă vreme. Biserica poruncise dintotdeauna omului să se comporte umil în fața lui Dumnezeu și să fie conștient de inferioritatea sa față de nenumărate ființe superioare lui în ierarhia cosmică. Dar tot ea îl încurajase deseori să se comporte cu vanitate față de creaturile inferioare lui în ierarhie. Nu era el oare infinit de departe în demnitate chiar și față de animalele superioare prin participarea sa la lumina intelectuală a Rațiunii

divine? Dar dacă se luau serios în considerare implicațiile principiului continuității — pe care-l propovăduiseră mari teologi ai Bisericii — părea a se ajunge la concluzia că omul se diferențiază psihologic sau fizic doar infinitezimal de cea mai apropiată specie așa-zis nonumană. Curios este că această consecință a fost exprimată atît de tîrziu. Addison, deși găsește un motiv de mîndrie în poziția omului ca *nexus utriusque mundi*, ca veriga dintre animale și ființe intelectuale, încheie reflecțiile sale asupra acestui subiect în felul următor:

Astfel încît cel care, într-o anumită privință, este asociat cu îngerii și arhanghelii și poate considera o ființă de Infinită Perfecțiune drept Părintele său și cel mai înalt ordin al Spiritelor drept frații săi poate, în altă privință, să spună Depravării, Tu ești Mama mea, iar viermelui, Tu ești fratele meu.

Pornind de la principiul continuității, Bolingbroke a fost și el foarte consecvent în încercarea de a-i scădea omului ideea prea înaltă pe care o avea despre sine — deși credea că unii au mers prea departe în discreditarea rasei lor. Omul este, într-adevăr, „principalul locuitor al acestei planete, o ființă superioară tuturor celorlalte". Dar superioritatea sa este doar una de grad, de un grad foarte mic.

Întregul cor de filozofi teiști și de teologi se mîndresc că ea [rațiunea] este darul distinctiv dat de Dumnezeu omului, ceea ce-i conferă o preeminență și dreptul de a comanda celorlalte creaturi... Au fost unii care au crezut că omul e o parte din sufletul divin. Alții au fost mai modești și au admis că primul este o ființa creată, ... dar o ființă de un rang așa de înalt, încît nu există nici una care să-i fie superioară, în afară de Ființa Supremă...

Există un mijloc între aceste două extreme, unde se află adevărul; iar cel care îl caută îl poate găsi... El va găsi multe asemenea grade de comparație între inteligența umană și cea a diferitelor animale. Poate fi îndemnat să creadă că facultățile intelectuale și simțurile aceleiași și ale diferitelor specii sînt comune în anumite proporții întregii rase de animale...[29]

Prin natura sa și, prin urmare, conform planului Autorului Naturii, omul se înrudește cu întregul trib de animale și cu unele din ele așa de strîns încît distanța dintre facultățile sale intelectuale și ale lor, care constituie în realitate diferența între specii, deși nu e atît de evidentă ca aspectul, pare în multe împrejurări mică și ar părea probabil și mai mică dacă am avea mijloacele să cunoaștem intențiile celorlalte ființe tot așa de bine cum le putem observa acțiunile.[30]

Atunci cînd a transpus aceste reflecții în versuri, Pope a pus un accent mai puternic pe aspectul edificator a ceea ce Bolingbroke numea *via media*:

Far as Creation's ample range extends,
The scale of sensual, mental powers ascends:
Mark how it mounts to man's imperial race,
From the green myriads in the peopled grass...
How instinct varies in the grovelling swine,

Compar'd, half-reasoning elephant, with thine!
'Twixt that, and reason, what a nice barrier,
Forever sep'rate, yet forever near!
Remembrance and reflection how ally'd!
What thin partitions sense from thought divide!
And middle natures, how they long to join,
Yet never pass th' insuperable line!
Without this just gradation could they be
Subjected, these to those, or all to thee!
The pow'rs of all subdu'd by thee alone,
Is not thy reason all these pow'rs in one?[31]*

În ciuda revenirii lui Pope la un ton mai convențional în aceste ultime versuri, în altă parte el explică alunecarea omului din „starea naturală", care era „domnia lui Dumnezeu", în păcatul trufiei — nu acea trufie care a adus căderea omului în povestea biblică, ci una care l-a făcut să se separe în chip nepotrivit pe sine de restul animalelor:

Pride then was not, nor arts that pride to aid;
Man walk'd with beast, joint tenant of the shade;
The same his table, and the same his bed;
No murder cloath'd him and no murder fed.
In the same temple, the resounding wood,
All vocal beings hymn'd their equal God![32]**

Soame Jenyns caută să atenueze această consecință a principiului continuității, referindu-se la numeroasele grade de inteligență ce se întîlnesc *în interiorul* speciei umane; în timp ce diferența psihologică între animalele superioare și cei mai de jos dintre oameni nu e prea mare, diferența între aceste animale și cei mai înzestrați reprezentanți ai umanității cuprinde multe gradații, iar distanța este mare.

Cu cît cercetăm mai adînc operele marelui nostru Creator, cu atît mai multe semne ale infinitei sale înțelepciuni și puteri descoperim, și poate nici una nu este

---

* Pe cît varietatea Creației vaste se întinde, / Se ridică și scara puterilor de a simți și a gîndi: / Priviți cum urcă ele pînă la rasa superioară a omului / De la miile de insecte ce mișună prin iarbă... / Cît de diferit este instinctul porcului cel umil / Față de-al elefantului pe jumătate rațional, sau de-al tău! / Între instinct și rațiune, ce fină barieră, / Pe veci separate, veșnic atît de-apropiate! / Memoria și reflecția — ce înrudite sînt! / Ce fin perete simțul de gînd desparte! / Naturile de mijloc, cît de mult doresc să se unească / Și totuși nu trec niciodată linia despărțitoare! / Fără această gradație justă oare ar mai fi / Supuse unele altora sau toate ție! / Puterea tuturor supusă e doar ție / Nu-i rațiunea ta toate puterile acestea strînse laolaltă?

** Pe-atunci mîndrie nu era, nici arte s-o ajute; / Omul cu animalul era egal, cu el locuia la umbră; / Avînd același culcuș, aceeași masă; / Nu omora pentru-a se îmbrăca, sau pentru hrană, / Căci în același templu lemnul sunător / Și ființele ce aveau glas slăveau același Dumnezeu!

mai remarcabilă decît acel minunat lanț de ființe care populează globul terestru; se înalță una deasupra celeilalte de la bulgărele fără simțire la cele mai strălucite genii ale omenirii, iar verigile care compun lanțul în sine suficient de vizibil sînt atît de mici și de fin concepute, încît sînt imperceptibile pentru ochii noștri. Percepem fără dificultate diferitele calități cu care aceste ființe sînt înzestrate, dar limitele acestor calități care formează lanțul de subordonări sînt atît de amestecate încît nu putem descoperi unde se sfîrșește una și începe alta... Felul în care înțelepciunea desăvîrșită a meșteșugarului divin a creat această gradație atît de largă în ansamblu și de imperceptibilă în detaliu este următorul: El unește constant gradul cel mai înalt al calităților fiecărui ordin inferior cu gradul cel mai de jos al aceloraşi calități ce aparțin ordinului imediat superior; în acest mod, ca și culorile unui pictor iscusit, ele sînt atît de amestecate și contopite una în alta, încît nicăieri nu se vede vreo linie de demarcație... Viața animală începe cu ordinul inferior al crustaceelor, trecînd prin specii nenumărate de insecte, pești și animale către tărîmurile rațiunii; la cîine, maimuță, cimpanzeu, această viață animală se unește așa de strîns cu gradul cel mai slab al rațiunii prezente la om, încît nu se pot distinge una de cealaltă. De la gradul inferior pe care îl întîlnim la un hotentot, rațiunea, cu sprijinul învățării și științei, avansează prin diferite faze ale înțelegerii umane pînă cînd, cu un Bacon sau un Newton, atinge culmea.[33]

Totuși Jenyns adaugă:

Superioritatea omului față de alte animale terestre este la fel de neînsemnată în comparație cu imensul plan al existenței universale cum este diferența de climă dintre capătul de nord și cel de sud al hîrtiei pe care scriu acum în comparație cu căldura și distanța pînă la soare.[34]

Acest tip de afirmații nu implica de obicei în gîndirea autorilor și a cititorilor lor din prima jumătate a secolului al XVIII-lea consanguinitatea dintre om și animalele apropiate lui în ierarhie. Dar credința într-o astfel de consanguinitate este semnificativă pentru evaluarea de sine a omului doar în măsura în care minimalizează caracterul distinct al naturii umane și neagă existența unei prăpăstii între el și celelalte creaturi terestre. Iar principiul continuității aruncase o punte peste această prăpastie pentru mulți gînditori ai secolului al XVIII-lea care nu acceptau ipoteza transformării speciilor ce începea deja să apară. Astfel, unul din efectele deseori atribuite influenței evoluționismului biologic apăruse de fapt cu mult înainte de acceptarea și difuzarea largă a acelei doctrine și independent de ea.

4. Dar nu numai că separarea omului de ordinele inferioare de viețuitoare era redusă astfel la un neînsemnat grad de diferență, ci definirea omului ca „veriga de mijloc" în sensul obișnuit care i se dădea reliefa în special dualitatea specifică a naturii sale și tragicomica discordanță interioară ce rezultă de aici. Recunoașterea faptului că omul nu e o ființă în armonie cu sine nu se datora, desigur, în primul rînd influenței noțiunii de Lanț al Ființei. Alte elemente platonice și radicala opoziție susținută de Sfîntul Paul între „carne" și „spirit" au făcut din această teorie dualâ a naturii umane una din

concepțiile dominante ale gîndirii occidentale; iar experiența morală a nenumărate generații crescute cu această doctrină păruse să îi dea o confirmare. Dar locul atribuit omului pe scara gradată ce constituie Universul a dat acestei concepții un caracter și mai acut și un aer de necesitate metafizică. Undeva în acea ierarhie *trebuie* să existe o creatură în care seria animală se termină și în care se prefigurează începutul difuz și rudimentar al seriei „intelectuale"; omul este acea creatură. În consecință, el este sfîșiat de dorințe și porniri opuse — dar nu ca urmare a unei întîmplătoare căderi în păcat, nici prin complotul spiritelor răului, ci din cauza exigențelor schemei universale a lumii; ca membru a două categorii de viețuitoare în același timp, el oscilează între amîndouă și nu își găsește locul nicăieri. Datorită acestui fapt el are un fel de unicitate în natură; dar e o unicitate nefericită. El este, așa cum nu mai este nici o altă verigă din lanț, un ciudat monstru hibrid; iar dacă acest fapt îi dă o notă de sublim patetic, el e responsabil de asemenea de o nepotrivire a sentimentelor, de o inconsecvență a comportamentului și o discrepanță între aspirațiile și puterile sale, ceea ce îl face ridicol. Tocmai acest aspect al statutului omului, ca verigă unind cele două mari segmente ale ierarhiei, este prezentat de Pope în versuri aproape prea cunoscute ca să fie citate, dar perfect ilustrative pentru această concepție și pe lîngă aceasta un prea bun exemplu de stil poperian spre a fi ignorate aici.

Plac'd in this isthmus of a middle state,
A being darkly wise and rudely great,
With too much knowledge for the sceptic side,
With too much weakness for the stoic pride,
He hangs between; in doubt to act or rest;
In doubt to deem himself a god or beast;
In doubt his Mind or Body to prefer;
Born but to die, and reas'ning but to err;...
Chaos of Thought and Passion all confus'd,
Still by himself abus'd, or disabus'd;
Created half to rise, and half to fall,
Great lord of all things, yet a prey to all;
Sole judge of Truth, in endless error hurl'd;
The glory, jest and riddle of the world.[35]*

* Situată în această strîmtoare a unei stări de mijloc, / O ființă cu înțelepciune-ntunecată, măreață-nfumurare, / Prea multe cunoscînd pentru-a fi sceptică, / Prea slabă fiind pentru mîndria stoică, / La mijloc atîmînd; neștiind dacă să acționeze sau să stea; / Dacă să se considere zeu sau vietate; / Dacă Trupului sau Minții să-i dea întîietate; / Născută pentru-a muri, gîndind pentru-a greși,... / Haos de Gînd și Pasiune confundate, / Prin sine însăși pervertită, eliberată; / Creată în parte pentru a urca, pentru-a cădea în parte, / Mare stăpîn al tuturor și sclav al tuturor; / Singur judecător al Adevărului, constant supus erorii; / Gloria, ironia și enigma lumii.

Haller, apostrofînd omul ca pe un „unselig Mittel-Ding von Engeln und von Vieh"*, îl prezintă și el pe om ca pe același paradox cosmic:

> Du pralst mit der Vernunft, und du gebrauchst sie nie.
> Was helfen dir zuletzt der Weisheit hohe Lehren?
> Zu schwach sie zu verstehn, zu stolz sie zu entbehren.
> Dein schwindelnder Verstand, zum Irren abgericht,
> Sieht oft die Wahrheit ein, und wählt sie dennoch nicht...
> Du urteilst überall, und weist doch nie warum;
> Der Irrthum ist dein Rath, und du sein Eigenthum.[36]**

Totuși poetul elvețian adaugă cele două idei complementare și consolatoare care, așa cum am văzut, sînt prezente și în scrierile altor autori ai secolului; există alte planete în afară de a noastră, cu locuitori mai mulțumiți, și în orice caz imperfecțiunea omului e indispensabilă caracterului plenar al ierarhiei ființei:

> Perhaps this world of ours, which like a grain of sand
> Floats in the vast of heaven, is Evil's fatherland;
> While in the stars perhaps dwell spirits far more fair,
> Vice reigning ever here, Virtue triumphant there.
> And yet this point, this world, whose worth appears so small,
> Serves in its place to make complete the mighty All.[37]***

Existau în gîndirea secolului al XVIII-lea, în special în a doua jumătate, alte curente, irelevante pentru subiectul de față, care contrabalansau această modă a autodiscreditării rasiale și pregăteau drumul pentru acele dezastruoase iluzii pe care omul avea să și le facă despre sine însuși și care urmau să caracterizeze secolul următor, iluzie împotriva căreia epoca noastră s-a revoltat, cu aceleași consecințe dezastruoase. Dar imensa influență a complexului de idei rezumat în concepția cosmologică a Lanțului Ființei tindea în principal, în epoca la care ne referim, să-l sensibilizeze pe om asupra micimii sale în configurația lucrurilor și să promoveze o destul de binevenită modestie și neîncredere în sine.

---

* Nenorocit obiect intermediar între îngeri și animale.

** Tu te lauzi cu gîndirea, dar n-o folosești nicicînd. / Și-atunci la ce bun prea învățatul tău gînd? / Mult prea slab spre a-o-nțelege, mult prea mîndru să o pierzi, / Cu-așa minte încîlcită de-adevăr te-nstrăinezi / Și, deși îl recunoști, să-l alegi nu ești în stare, / Judeci tot ce e în juru-ți fără a-ți pune vreo-ntrebare. / Sfatul tău este-o eroare, și-i ești sclav, chiar de nu crezi.

*** Poate această lume a noastră, care ca un grăunte de nisip / Plutește lin în ceruri, este al Răului sălaș; / În timp ce poate-n stele locuiesc ființe mult mai desăvîrșite, / Doar viciul domnește aici, dincolo Virtutea e triumfătoare. / Și totuși această lume, acest punct neînsemnat, / Prin ființa ei ajută să-ntregească marele Tot.

B. *Cîteva consecințe etice și politice.* Din aceasta și din alte aspecte ale concepției cosmologice au putut fi deduse, sau cel puțin au fost deduse în secolul al XVIII-lea, diferite morale practice.

1. În prima parte a secolului, cea mai semnificativă și cea mai caracteristică dintre ele poate fi descrisă ca un îndemn la imperfecțiune — o etică a mediocrităților prudente. Pentru că fiecare loc din ierarhie trebuie umplut și pentru că fiecare din ele este ceea ce este în virtutea limitelor speciale care îl diferențiază pe unul de altul, datoria omului era să-și păstreze locul său și să nu încerce să îl depășească — ceea ce el era de fapt prin natura sa înclinat să facă. Părea evident că binele pentru o ființă de un anumit nivel trebuie să constea în conformitatea cu tipul său propriu, în exprimarea doar a acelei Idei care definește locul său ori specia sa în serie. Prin urmare, trebuie să existe o valoare specific umană, a cărei atingere constituie vocația omului — o valoare care nu se confundă cu aceea a lui Dumnezeu ori a îngerilor, nici cu cea a animalelor; a rîvni atributele sau a imita activitățile caracteristice ale ființelor superioare în ierarhia cosmică este la fel de imoral ca a te scufunda la un nivel inferior. Metoda unei astfel de etici ar consta în cercetarea naturii reale a omului — instinctele, dorințele sale distinctive, capacitățile naturale — și în formularea conceptului de bine specific lui ca o împlinire echilibrată și practicabilă a acestora. Și pentru că locul omului nu este foarte înalt, de vreme ce este un amestec de elemente animale și intelectuale și de vreme ce elementele intelectuale sînt prezente în el doar într-o slabă măsură și poate în gradul lor inferior, începutul înțelepciunii este pentru el să-și aducă aminte și să țină seama de limitările sale.

Din nou Pope a fost principalul, deși nu primul apostol al acestei etici a verigii de mijloc.

> The bliss of man (could pride that blessing find)
> Is not to act or think beyond mankind:
> No pow'rs of body or of soul to share,
> But what his nature and his state can bear.[38]*

Rousseau reia în *Émile* această învățătură a lui Pope:

> Omule! restrînge-ți existența ta în tine însuți și nu vei mai fi nefericit. Rămîi în locul pe care Natura ți l-a hărăzit în lanțul ființelor și nimic nu te poate obliga să te îndepărtezi de el... Omul e puternic atunci cînd se împacă în gîndul său cu ideea de a fi ceea ce este; el este slab cînd dorește să se ridice deasupra umanității.

Această înclinație moralizatoare se exprima cel mai adesea în acea constantă invectivă împotriva „mîndriei", așa de caracteristică lui Pope și

---

* Fericirea omului (o, de-ar ajunge mîndria această fericire) / Nu e de-a acționa sau de-a gîndi dincolo de omenesc: / Nici de-a se bucura de alte puteri ale trupului sau sufletului, / Ci de cele pe care natura și statutul i le-au dat.

multor altor scriitori ai perioadei.[39] Mîndria este păcatul „împotriva legilor Ordinii", adică ale ierarhiei; este o încercare de „a se opune Cauzei Universale", de a afecta chiar sistemul Universului.

> In pride, in reas'ning pride, our error lies;
> All quit their sphere and rush into the skies.
> Pride still is aiming at the blest abodes,
> Men would be angels, angels would be gods.*

Omul ar trebui în consecință să se abțină de la toate întreprinderile mai vaste ale minții; el nu a fost destinat și nici înzestrat pentru aceasta. „Fă din știință cu modestie călăuza ta"; și cînd toate vanitățile, erorile și excesele învățăturii sînt eliminate

> Then see how little the remaining sum,
> Which serv'd the past, and must the times to come!**

Aici concepția Lanțului Ființei — și a omului ca „veriga de mijloc" — ducea la un fel de antiintelectualism raționalist. Dar ducea de asemenea, atunci cînd era luată ca o bază a eticii, la o discreditare a tuturor idealurilor morale mai prețioase și severe, de exemplu a stoicismului. Mai presus de toate, aceeași concepție ducea la respingerea deschisă și absolută a acelei transmundanități care fusese dintotdeauna caracteristică tradiției creștine și platonice. „Ființă nemaivăzută", scrie Pope cu dispreț

> Go soar with Plato to the empyreal sphere,
> To the first good, first perfect, and first fair,
> Or tread the mazy round his follow'rs trod,
> And quitting sense call imitating God;
> As Eastern priests in giddy circles run,
> And turn their heads to imitate the sun.***

Aici cele două curente platonice pe care le-am distins la începutul acestor prelegeri s-au separat complet, iar unul l-a copleșit pe celălalt. Ideea „drumului în sus", a lui *ascensio mentis ad Deum per scalas creaturarum*, a fost abandonată. Cu toate acestea, principala rațiune filozofică, dacă nu chiar motivul cel mai puternic care a dus la abandonarea ei, constă în prin-

---

* Eroarea noastră stă în mîndrie, în mîndria rațiunii; / Toți părăsesc domeniul lor și se avîntă-n ceruri. / Mîndria tot mereu țintește către locurile binecuvîntate, / Oamenii vor să fie îngeri, îngerii – dumnezei.

** Atunci abia vedea-vei cît de puțin rămîne / Din ce-a fost de folos trecutului și trebuie să fie viitorului!

*** Înalță-te cu Platon către sfera ideală, / Către întîiul bine, întîia perfecțiune, frumusețe, / Pășește prin labirintul de arcade cu urmașii săi / Și renunțarea la simțuri numește-o imitație-a lui Dumnezeu; / Așa cum preoții din Răsărit în cercuri se-nvîrtesc / Și-și rotesc capul ca să imite soarele.

cipiul plenitudinii care întotdeauna fusese caracteristic și tradiției platonice. Iar această deducție din principiu era, așa cum am sugerat deja, cel puțin una plauzibilă și consistentă. Dacă toate verigile posibile ale lanțului trebuiau incontinuu reprezentate în Univers și dacă această idee trebuia să fie transformată dintr-o generalitate cosmologică într-un imperativ moral, părea natural să rezulte de aici că *imitatio Dei* nu era menirea omului și că orice efort de a urca în această ierarhie era un act de rebeliune împotriva scopului divin — o crimă împotriva Naturii. Îndoiala care ar fi putut apărea — dar evident nu a apărut — în mințile celor care gîndeau astfel era dacă se putea presupune că această completitudine a lumii nu era îndeajuns de bine asigurată de Cauza Eternă, dacă, în caz că era necesar prin natura lucrurilor ca lumea să fie un neîntrerupt lanț al ființei, era posibil ca orice verigă să-și *poată* părăsi locul și astfel

> in the full creation leave a void,
> Where, one step broken, the great scale's destroyed.*

2. Cînd era aplicată înzestrărilor sale mentale, supoziția mediocrității omului în Univers conținea, sau se putea considera a conține, o implicație suplimentară pe care spirite mai întunecate sau mai viguroase ale epocii nu au întîrziat să o vadă: aceea că o ființă așa de limitată și apropiată de alte animale, prin tipologie dacă nu prin înrudire directă, este cu necesitate incapabilă de a obține un nivel foarte înalt de înțelepciune politică sau virtute și în consecință nu se poate spera la o esențială îmbunătățire a comportamentului politic al omului sau a organizării sociale. Există, spunea Soame Jenyns, „nenumărate imperfecțiuni inerente în toate guvernările omenești", iar aceasta „se datorează doar inferiorității poziției omului în Univers, care în mod necesar îl expune relelor naturale și morale și, pentru același motiv, și celor politice și religioase; acestea din urmă sînt doar consecințele celor dintîi. Ființe superioare și-ar putea crea sau ar putea primi de la Creatorul lor guvernări lipsite de tiranie și corupție: ... dar omul nu poate: Dumnezeu l-ar putea transporta într-adevăr într-o Societate perfectă însă, atîta timp cît el continuă să fie om, va fi supus unor nenumărate rele", cum ar fi „acele dureroase poveri ale tiraniei și asupririi, violenței și corupției, războiului și pustiirii sub care toate națiunile au suferit din cauza guvernărilor lor; ... dar acestea sînt țesute atît de adînc în esența tuturor guvernărilor umane ori în natura depravată a omului, încît fără ele nici o guvernare nu se poate stabili, menține sau administra, prin urmare aceste lucruri nici nu pot fi împiedicate să existe dacă nu se schimbă depravarea în perfecțiune; adică fără o completă schimbare a naturii umane."[40] De aici conchide Jenyns că nu a existat și nu va exista niciodată vreo formă bună de

---

* În creația completă să lase un gol, / Căci, dacă o treaptă este ruptă, întreaga scară e distrusă.

guvernare. Unele, fără îndoială, sînt mai puțin rele decît altele; dar aceia care condamnă sever ordinea existentă și visează să o transforme radical uită adevărul fundamental că „toate aceste rele apar din natura lucrurilor și natura umană, și nu din slăbiciunea și răutatea anumitor oameni sau din participarea lor accidentală la anumite guvernări; gradul de corupție al guvernărilor se poate datora acestor fapte particulare, însă existența lor în sine este imuabilă."[41]

O inferență analoagă de la concepția Lanțului Ființei și a locului omului în acest lanț a fost formulată de același scriitor cu privire la religie. Omul nu poate dobîndi o mare claritate și siguranță în cunoașterea religioasă nici prin lumina naturii, nici prin revelație:

> Dumnezeu nu poate da viețuitoarelor știința de care El Însuși le-a făcut incapabile prin natură și formație: El nu poate învăța o cîrtiță astronomie sau o scoică muzică, fiindcă nu le-a dat organe și facultăți necesare pentru achiziționarea acelor științe; ... o religie dată de Dumnezeu nu este ceea ce am putea aștepta de la o Putere, Înțelepciune și Bunătate infinite, ci trebuie să coboare la ignoranța și infirmitățile omului: dacă cel mai înțelept Legislator din lume ar compune legi pentru o grădiniță, ele ar trebui să fie legi pentru copii: Dumnezeu a revelat o religie umanității, astfel încît, deși Harul era divin, Religia trebuia să fie umană... și de aceea supusă unor nenumărate imperfecțiuni.[42]

Principiile plenitudinii și gradației ar putea astfel servi, printre altele, scopurilor unui fel de apologie pesimistă și ambiguă atît a *status quo*-ului politic, cît și a religiei instituționalizate. Ele constituiau un amortizor pentru zelul reformatorului. De vreme ce oamenii nu sînt și nu au fost meniți să fie îngeri, să încetăm să pretindem să se poarte ca și cum ar fi și să evităm eroarea de a ne imagina că printr-o schimbare a formei sau mecanismului guvernării vom pune capăt acelor limitări ale naturii umane care sînt inalterabile pentru că sînt inerente alcătuirii Universului care presupunea pentru a fi „complet" o astfel de creatură, pe lîngă altele.

Totuși unul din criticii lui Jenyns, fără a nega premisele sale, a detectat, credea el, o concluzie greșită; raționamentul, spunea el, era „un simplu joc de cuvinte". Fără îndoială, omul nu se putea aștepta să aibă „o guvernare sau religie destinată ființelor de prim ordin", și în acest sens orice guvernare sau religie umană trebuia să fie imperfectă. Dar nu există vreun motiv care să-l împiedice pe om să obțină o *relativă* perfecțiune în aceste privințe — „un fel de guvernare și religie care să fie cele mai potrivite scopurilor acelui tip de ființe pentru care au fost instituite"[43].

Fără să știe, criticul a atins aici o semnificativă presupoziție a acestei și a altor aplicări ale principiului. Aceste raționamente implicau că e specific omului că, deși puterile și realizările sale sînt limitate de poziția pe care o ocupă pe Scara Ființei, el este capabil de a vedea dincolo de ele și că — indiferent de rezultat — el e capabil să simtă nemulțumirea față de ele și

față de sine. El este prin alcătuirea sa nemulțumit de propria-i natură și de locul său în natura universală; iar despre aceasta au depus mărturie în felul lor sfîntul, misticul, moralistul platonic sau stoic și reformatorul. Dar principiul plenitudinii se afla aici din nou în subtil conflict cu sine însuși. Această perpetuă nemulțumire a omului față de alcătuirea și statutul său prezent este probabil în cele din urmă una din caracteristicile speciei lui, potrivită cu poziția sa în ierarhie. Dacă nu ar fi fost presupusă de această poziție, cum ar fi putut s-o aibă? Dar dacă e presupusă de ea, nu ar putea fi condamnată, iar existența sa tocmai în acest punct în cea mai bună dintre lumile posibile ar putea indica faptul că, cel puțin, omul nu era destinat să ocupe veșnic *același* loc, că ierarhia era literalmente o scară ce trebuia suită nu numai cu imaginația, ci și în fapt. Vom vedea în curînd cum raționamentul ia o astfel de întorsătură. Dar interpretul mai pesimist al principiului plenitudinii ar fi putut fără îndoială să răspundă că defectul specific și definitoriu al omului constă tocmai în faptul că este o creatură al cărei destin e să aibă viziuni ale perfecțiunii pe care nu o poate realiza și ale unor virtuți pe care, prin alcătuirea sa, nu le poate atinge. Acesta este unul din tipurile posibile de ființe; nu trebuie oare ca un Univers complet să conțină și această spiță tragică a lui Icar? Nu este oare aceasta consecința naturală și imuabilă a faptului că omul e tocmai acea verigă de mijloc — o ființă făcută atît din carne, cît și din spirit, o specie intermediară între animalul pur și tipul rațional?

3. Cu toate acestea existau nu numai unul, ci mai multe feluri în care principiile întruchipate în concepția cosmologică a Lanțului Ființei puteau fi folosite ca arme împotriva nemulțumirilor sociale și în special împotriva mișcărilor egalitariste. Universul, se crede, este cel mai bun sistem; orice alt sistem e bun doar în măsura în care este construit pe aceleași principii, iar obiectul Înțelepciunii Infinite care l-a creat era să obțină maximum de diversitate prin inegalitate. Prin urmare, este clar că societatea umană e bine constituită doar dacă, în limitele proprii, tinde la realizarea acelorași deziderate. Acesta era, desigur, înțelesul faimosului dicton al lui Pope care a fost atît de des deformat spre supărarea băieților și fetițelor:

> Order is Heav'n's first law; and this confest,
> Some are, and must be, greater than the rest,
> More rich, more wise.[44]*

Aceasta nu este o mostră întîmplătoare de conservatorism din partea lui Pope; faptul că „Ordinea", adică gradația ierarhică, e pretutindeni cerută de Rațiunea divină e o premisă fundamentală a argumentului în favoarea optimismului din *Essay on Man*. Doctrina Lanțului Ființei dădea astfel o

* Ordinea e prima lege-a Cerului; de acceptăm aceasta, / Vom ști că unii sînt, trebuie să fie mai mari decît ceilalți, / Mai bogați și mai înțelepți.

confirmare metafizică poruncii catehismului anglican: fiecare trebuie să muncească cinstit „pentru a-și face datoria în acea stare a vieții" — fie pe scara cosmică, fie pe cea socială — „către care Dumnezeu va dori să îl cheme". A căuta să-ți părăsești locul în societate înseamnă și „a inversa legile Ordinii". „Încetați dară, și Ordinea imperfecțiune să nu o numiți." Orice pretenție de egalitate este, pe scurt, „contrară naturii".

Pope nu era nici măcar original cînd sugera această morală politico-socială. Leibniz, la rîndul său, imaginase o paralelă între cea mai bună dintre lumile posibile și cea mai bună dintre societățile posibile:

> Inegalitatea condițiilor sociale nu trebuie considerată un rău (*désordre*), și domnul Jacquelot îi întreabă pe bună dreptate pe cei care ar dori ca toate lucrurile să fie perfecte de ce rocile nu sînt încununate cu frunze, de ce furnicile nu sînt păuni. Dacă egalitatea ar fi necesară pretutindeni, săracul ar pretinde egalitate cu cel bogat, valetul cu stăpînul.[45]

Raționamentul putea fi, e-adevărat, dezvoltat din ambele sensuri; pentru cei care erau convinși că trebuie să existe categorii mai înalte și mai joase într-o societate, această premisă putea fi invocată spre a justifica în fața omului planul lui Dumnezeu prezent în creație. În acest din urmă mod a argumentat Edmund Law:

> E imposibil ca toți să fie conducători și nici unul supus. Din acest exemplu observăm cum relațiile pe care ființele le au una cu alta pot să limiteze chiar și Puterea infinită, astfel încît ar fi o contradicție pentru ele dacă, în timp ce ar rămîne ceea ce sînt în prezent, ar fi în anumite privințe altfel dispuse decît sînt acum, și dacă toți indivizii din același ordin s-ar bucura de aceleași avantaje.[46]

Analogia dintre macrocosmos și microcosmosul social a fost încă mai plenar și naiv formulată de Soame Jenyns:

> Universul e asemeni unei mari și ordonate proprietăți în care toți funcționarii și servitorii, chiar animalele domestice sînt subordonate unele altora în mod corespunzător; fiecare se bucură de privilegii și drepturi conform poziției sale și în același timp contribuie, prin acea justă subordonare, la măreția și fericirea întregului.[47]

În timp ce această analogie a servit astfel să justifice mulțumirea de sine a acelora pentru care ordinea societății era una foarte confortabilă, a fost, fără îndoială, un factor neînsemnat în gîndirea politică a secolului al XVIII-lea. Și trebuie reținut faptul că exista o altă implicație a schemei acceptate a Universului care modifica, deși nu contrazicea, acest tip de apologie conservatoare. Subordonarea era într-adevăr esențială, dar era subordonare fără supunere. Existența nici unei ființe nu era, așa cum am văzut, doar un instrument pentru binele celor situate deasupra în ierarhie. Fiecare avea rațiunea sa proprie de a exista; în concepția finală, nici una nu era mai importantă decît alta; prin urmare, fiecăreia i se datorau respect și

considerație din partea celor superioare ei, fiecare avea dreptul de a-și trăi propria viață și de a avea tot ce i-ar trebui pentru a împlini funcțiile și a se bucura de „privilegiile și drepturile" poziției sale. Acest aspect dual al concepției — care, trebuie s-o mărturisim, era mai măgulitoare pentru rangurile înalte decît consolatoare pentru cele inferioare — a fost prompt pusă în versuri de o calitate corespunzătoare subiectului:

Wise Providence
Does various parts for various minds dispense;
The meanest slaves or they who hedge and ditch,
Are useful, by their sweat, to feed the rich;
The rich, in due return, impart their store,
Which comfortably feeds the lab'ring poor.
Nor let the rich the lowest slave disdain,
He's equally a link of nature's chain;
Labours to the same end, joins in one view,
And both alike the will divine pursue.[48]*

* Înțeleapta Providență / Împarte diferite roluri la diferite minți; / Cei mai umili sclavi, cei ce se îngrijesc de garduri și de șanțuri, / Sînt de folos prin truda lor pentru bogați; / La rîndul lor aceștia-mpart avutul, / Pentru-a-i hrăni pe săturate pe cei care muncesc. / Nici cel bogat să nu-l disprețuiască pe sclavul cel de jos, / Și el e o verigă în al naturii lanț; / Muncește în același scop, are aceeași înțelegere / Și amîndoi urmează voința divină.

7

Principiul plenitudinii și optimismul secolului al XVIII-lea

Teza comună a optimiștilor secolului al XVIII-lea era, așa cum se cunoaște, afirmația că aceasta este cea mai bună dintre lumile posibile; acest fapt, împreună cu acea conotație pe care termenul „optimism" a dobîndit-o în uzanța populară, a dus la opinia că susținătorii acestei doctrine au fost probabil persoane exuberante, în mod fericit oarbe la realitățile experienței umane și ale naturii umane sau insensibile la toată durerea și frustrarea și conflictul care se manifestă de-a lungul întregii scări a vieții sensibile. Cu toate acestea nu exista de fapt nimic în crezul optimistului care să-i fi cerut în mod logic să închidă ochii sau să minimalizeze realitățile pe care de obicei le numim rele. Departe de a susține lipsa de realitate a răului, optimistul filozof al secolului al XVIII-lea era preocupat tocmai să-i demonstreze necesitatea. A aserta că aceasta este cea mai bună dintre lumile posibile nu implică o afirmare a bunătății absolute a acestei lumi; implică doar faptul că orice altă lume care e metafizic capabilă de existență ar fi mai rea. Raționamentul optimistului nu tindea în primul rînd să arate cît de mult din ceea ce oamenii consideră bun există în lumea realității, cît să arate cît de puțin din aceasta există în lumea posibilității — în acea ordine logică eternă care conține Ideile tuturor lucrurilor posibile și composibile pe care se crede că mintea divinității le-a contemplat „înainte de creație" și de necesitatea cărora, ineluctabilă chiar pentru Omnipotență, puterea sa creatoare era limitată.

La bază, optimismul avea într-adevăr strînse legături cu acel dualism maniheist; se știe că foarte multe teodicee au fost îndreptate împotriva pledoariei lui Bayle în favoarea acestui maniheism. Și optimismul, așa cum a recunoscut Leibniz, își avea cele două „principii" antagoniste. Rolul „principiului rău" era pur și simplu atribuit rațiunii divine, care impunea piedici singulare intențiilor binevoitoare ale voinței divine. Tocmai relele despre care Bayle susține că trebuie atribuite unui fel de Anti-Dumnezeu străin de lume, pentru a cărui existență și ostilitate față de bine nu se putea da nici o explicație rațională, erau atribuite de optimism unei necesități inerente naturii lucrurilor; și era discutabil dacă nu cumva viziunea optimistă era perspectiva cea mai puțin veselă dintre cele două. Pentru că era posibil să speri că la capătul timpului Diavolul avea să fie supus, și tocmai asta credeau adepții religiei revelate; dar necesitățile logice sînt eterne și

relele ce răsar din ele sînt de aceea perpetue. Astfel, optimismul secolului al XVIII-lea nu numai că avea afinități cu dualismul față de care se presupunea că este antitetic, dar raționamentele susținătorilor săi sunau din cînd în cînd ciudat de asemănătoare cu cele ale pesimiștilor — un tip destul de cunoscut în acea perioadă.[1] Morala era diferită, dar viziunea faptelor concrete ale existenței era cîteodată foarte asemănătoare; pentru că era punctul de vedere al optimistului că răul — și chiar o mare parte din el — există în alcătuirea generală a lucrurilor, el găsea potrivit scopului său să insiste pe larg cu această ocazie asupra amplorii sumei tuturor relelor și asupra profunzimii și vastității implicării lor în viață. De exemplu, într-una din teodiceele tipice de la mijlocul secolului, Soame Jenyns încearcă să ne convingă astfel de admirabila raționalitate a planului cosmic:

> Sînt convins că există ceva în natura abstractă a durerii care conduce la plăcere; că suferințele indivizilor sînt absolut necesare fericirii universale. ... Cred că nu se poate găsi un exemplu de dobîndire de către vreo ființă a plăcerii sau avantajelor care să nu fie provocată de anterioare sau ulterioare suferințe ale acestora sau ale altor ființe. Pe ce munți de crime nu se înalță orice imperiu către culmi de prosperitate și lux și ce scene de distrugere nu-i însoțesc căderea? Cărei infinite trude a oamenilor și a altor animale nu-i datorează orice oraș înfloritor înlesnirile și bucuriile vieții și ce corupție și nefericire nu introduc aceste bucurii? ... Plăcerile ce însoțesc conservarea noastră sînt în același timp precedate de masacre și torturi ale diferitelor animale înaintea unui ospăț și urmate de tot atîtea boli ce stau în așteptare în fiecare mîncare pentru a se răzbuna pe călăi.[2]

Această retorică întunecată era în perfect acord de principiu cu optimismul și manisfesta cel puțin o tendință naturală a susținătorilor acestei doctrine; întrucît, cu cît erau mai numeroase și monstruoase relele ce trebuiau explicate, cu atît mai mare era triumful autorului unei teodicee care le explica.

Într-adevăr, raționamentul, în cîteva din formulările sale cele mai naive, tinde să nască în cititor o anumită compasiune pentru un Creator stînjenit, deosebit de bine intenționat, dar împiedicat în mod tragic de către „necesitățile naturii și ale lucrurilor" în eforturile sale de a face o lume bună. Ce ar putea fi mai patetic decît situația în care — așa cum ne spune cu autoritate Soame Jenyns — s-a găsit Atotputernicul atunci cînd s-a gîndit să înceapă crearea umanității?

> Dificultățile noastre apar din faptul că uităm cu cîte greutăți trebuie să se lupte Atotputernicul; în cazul de față, El trebuie fie să rănească inocența, fie să dea naștere răului; în mod clar nu are altă opțiune.[3]

Pe scurt, scrierile optimiștilor furnizau temeiuri depline pentru exclamația lui Voltaire:

> Vous criez „Tout est bien" d'une voix lamentable!*

---

* Strigați „Totul este bine" cu o voce tînguitoare!

Principala nemulțumire a lui Voltaire față de acești filozofi exprimată în *Poem despre dezastrul Lisabonei* nu era, așa cum s-a crezut deseori, aceea că ei erau indecent de veseli, că viziunea lor asupra existenței răului era superficială; nemulțumirea sa consta în aceea că erau prea deprimanți, că făceau relele reale pe care le trăim să pară chiar mai rele, prezentîndu-le ca inevitabile și inerente în structura permanentă a Universului.

> Non, ne présentez plus à mon cœur agité
> Ces immuables lois de la nécessité!*

Un rău neexplicat îi părea lui Voltaire mai ușor de îndurat decît același rău explicat, atunci cînd prin explicație se arăta că dintotdeauna evitarea acelui rău fusese logic de neconceput, așa cum avea să fie și cea a tuturor relelor următoare.[4] În această privință, sentimentul său propriu și supozițiile sale privind psihologia emoțiilor la ceilalți oameni erau tocmai opuse celor ale lui Spinoza, care credea că totul devine de îndurat pentru noi o dată ce înțelegem clar că nu ar fi putut fi altfel; *quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus minus ab affectibus patitur***.[5] Deși cei mai mulți dintre scriitorii optimiști ai secolului al XVIII-lea erau mai puțin radicali și sinceri în determinismul lor cosmic decît Spinoza, consolarea filozofică pe care o ofereau ei era în esență aceeași. Era o consolare esențial intelectuală; atitudinea pe care trebuia s-o producă era o acceptare rațională a inevitabilului, bazată pe convingerea că inevitabilitatea era absolută și nu se datora unui capriciu întîmplător; sau, într-un grad extrem, era o pioasă dorință a omului de a fi damnat — cu alte cuvinte, atît de damnat pe cît era — cu scopul de a demonstra mai bine raționalitatea alcătuirii generale a lucrurilor. Fie că e confruntată cu răul fizic sau moral, scria Pope, „pentru rațiune e mai bine să se supună"; și din nou:

> Know thy own point; this kind, this due degree,
> Of blindness, weakness, Heaven bestows on thee.
> Submit!***

Desigur, este adevărat că scriitorii optimiști doreau să arate că binele apare din rău; mai mult, era indispensabil pentru ei să arate că nu putea apărea în alt fel. Este, de asemenea, adevărat că, atunci cînd atingeau punctul culminant al raționamentelor lor, ei obișnuiau să discute cu elocvență despre perfecțiunea Sistemului Universal în ansamblu; dar acea perfecțiune nu implica deloc nici fericirea, nici valoarea elementelor finite ale lui.

---

* Nu, nu mai înfățișați inimii mele tulburate / Aceste neschimbătoare legi ale necesității!

** Considerînd toate lucrurile ca necesare, sufletul are mai mare putere asupra afectelor sau suferă mai puțin din cauza lor (*Etica, ed. cit.*).

*** Cunoaște-ți locul tău; acest fel, acest grad cuvenit / De orbire, de slăbiciune pe care Cerul ți l-a acordat. / Supune-te!

Dimpotrivă, premisa caracteristică și fundamentală a obișnuitei dovezi în favoarea optimismului era propoziția că perfecțiunea întregului depinde de și constă în existența tuturor gradelor de imperfecțiune în părțile sale. Încă o dată Voltaire a rezumat destul de just raționamentul, scriind:

> Vous composerez dans ce chaos fatal
> Des malheurs de chaque être un bonheur général.*

Esența demersului optimist era să dovedească „bunătatea" Universului nu prin sărăcia sa, ci mai degrabă prin multiplicitatea a ceea ce pentru mintea nefilozofică păreau a fi relele acestei lumi.

Toate acestea pot fi cel mai bine arătate dacă analizăm raționamentul în desfășurarea sa logică așa cum este el prezentat în prima și poate cea mai influentă teodicee a secolului al XVIII-lea, atît prin înrîuririle ei directe, cît și prin cele indirecte, *De origine mali* (*Despre originea răului*), 1702, de William King, pe atunci episcop de Derry, apoi arhiepiscop de Dublin. Originalul latin nu pare să se fi bucurat de o circulație largă; dar în 1731 a apărut o versiune englezească[6], avînd numeroase adăugiri: în parte, extrase din operele postume ale lui King, în parte note „care doreau să susțină principiile autorului împotriva obiecțiilor lui Bayle, Leibniz, autorul unei Cercetări Filozofice privind Libertatea Umană și a altora", aparținînd traducătorului Edmund Law, ulterior episcop de Carlisle. Traducerea s-a bucurat de cinci ediții în timpul vieții lui Law[7] și se pare că a fost foarte citită și discutată. Law a fost o figură de marcă a vremii lui, fiind purtătorul de cuvînt al „celei mai liberale poziții" din teologia anglicană a vremii; iar titlurile sale academice de director al colegiului Peterhouse și de profesor „Knightsbridge" de filozofie morală la Cambridge, în anii 1750 și '60, fără îndoială au sporit întinderea influenței sale. E neîndoielnic faptul că din opera originală a lui King și-a luat Pope, direct sau prin intermediul lui Bolingbroke, majoritatea ideilor care, rearanjate cu o curioasă incoerență, i-au servit susținerii optimismului în Prima Epistolă din *Essay on Man*[9]; pentru că e improbabil ca Pope să le fi luat din izvorul lor, adică *Enneadele* lui Plotin.

Nu se poate spune în nici un caz că William King pornește în reflecția sa de la o imagine în roz a lumii. El recunoaște de la început toate faptele ce par incompatibile cu o viziune optimistă: „războiul continuu dintre elemente, dintre animale, dintre oameni"; „erorile, suferințele, viciile" care „însoțesc permanent, încă din pruncie, viața omului"; prosperitatea celor răi și suferința celor drepți. Sînt „hoarde de necazuri care străbat viața omului". Iar King nu se face vinovat de acea surprinzătoare superficialitate a teodiceei lui Milton; în timp ce și el presupune libertatea voinței, el vede clar că această supoziție poate atinge doar o parte a problemei. Nu toate

* Voi faceți, în acest haos fatal, / Din nenorocirea fiecărei ființe o fericire generală!

relele sînt „exterioare sau dobîndite prin alegerea noastră"; multe din ele decurg din alcătuirea Naturii înseși.[10] Doctrina dualistă a lui Bayle, deși are și ea avantajul de „a-L achita pe Dumnezeu de orice vină", este din punct de vedere filozofic „o ipoteză absurdă". Pe scurt, King nu atribuie răul — cel puțin nu în primul rînd, nici în cea mai mare măsură — nici perversității misterioase a voinței umane, nici mașinațiilor diavolului; el demonstrează necesitatea lui printr-o considerare a naturii divinității înseși. El încearcă nici mai mult nici mai puțin decît să înfrunte relele existenței și să dovedească faptul că ele sînt „nu numai în acord cu înțelepciunea, bunătatea și puterea infinită, ci provin cu necesitate din ele".[11]

Împărțirea tradițională a relelor în trei clase — răul limitării și imperfecțiunii, răul „natural" și răul moral — furnizează o schemă generală a raționamentului care constă, pe scurt, în faptul că nu ar fi putut exista creație fără primul fel de rău; al doilea tip decurge cu necesitate logică din primul. Nici măcar Atotputernicul nu ar fi putut crea dublul său; dacă alte ființe în afară de Dumnezeu ar trebui să existe, ele trebuie să se diferențieze de El prin „răul imperfecțiunii" și, se presupune, să se diferențieze unele de altele prin diversitatea imperfecțiunilor lor. Pe scurt, răul e în primul rînd lipsă; iar lipsa e implicită însuși conceptului tuturor ființelor în afară de una. Law formulează această idee în termenii filozofiei aristotelice și scolastice în rezumatul făcut de el „planului" lui King:

> Toate creaturile sînt în mod necesar imperfecte și se află la distanță infinită față de perfecțiunea lui Dumnezeu, și dacă ar fi admis un principiu negativ, așa cum e Lipsa la peripatetici, s-ar putea spune că fiecare ființă creată e formată din existență și nonexistență; pentru că nu-i lipsește nici una din acele două perfecțiuni și nici din cele pe care alte ființe le au. Și acest amestec de nonentitate în alcătuirea ființelor create este principiul necesar al tuturor relelor naturale și al posibilității celor morale.[12]

Cu alte cuvinte, folosind o formulare a lui King, „o ființă provine de la Dumnezeu, un Părinte perfect; dar și din Neant, ca Mamă a sa, care este Imperfecțiunea". Iar caracterul virtual dualist al acestei geneze reiese din faptul că părintele inferior, în ciuda rolului absolut negativ ce pare implicat de numele său, era considerat a fi responsabil de multe particularități pozitive ale celor create. Acest dualism părea totuși de necontestat, în parte pentru că principiul al doilea, sau cel *rău*, se *numea* „Neant" și în parte pentru că existența sa ca factor al lumii și efectele lui asupra ei puteau fi privite ca logic necesare și nu ca accident misterios.

Dar chestiunea semnificativă nu consta în acest raționament simplu, aproape tautologic. Fără îndoială că dacă Ființa Absolută nu putea rămîne veșnic în izolarea perfecțiunii sale, răul primar al limitării sau imperfecțiunii trebuia să caracterizeze orice ființă pe care aceasta a creat-o. Dar prin aceasta, răul nu era justificat decît dacă se demonstra sau se presupunea că

nașterea altor ființe necesar imperfecte e ea însăși un bine. King avansează fără să ezite această fundamentală supoziție și o alta care e departe de a fi de la sine evidentă. Chiar dacă s-ar recunoaște că e bine să existe *alte* ființe decît Dumnezeu, ființe finite și imperfecte, nu ar fi mai puțin rațional (s-ar întreba cineva) dacă doar cel mai înalt grad de imperfecțiune ar fi fost generat — așa cum se întîmplase într-adevăr, conform unei relatări despre creație care are o considerabilă autoritate în tradiția creștinismului și care a fost reînviată de Milton?[13] Dacă lui Dumnezeu îi trebuie însoțitori — ceea ce filozofic părea un paradox, iar teologic era o erezie — n-ar fi trebuit cel puțin să fie însoțitori buni, o *civitas Dei* compusă în întregime din spirite pure? King considera că nu se poate realiza o teodicee satisfăcătoare decît dacă se răspunde negativ la această întrebare (folosind din nou sprijinul multor scriitori antici și moderni). Era necesar să se arate că nu numai imperfecțiunea în general, ci și fiecare din imperfecțiunile concrete observabile ale acestei lumi trebuiau să fie create; iar acest lucru nu putea fi demonstrat dacă nu se pornea de la premisa că este inerent și absolut bine ca *fiecare* fel de lucru (oricît de jos aflat pe scara posibilelor) să existe, dacă existența sa este logic posibilă, adică nu implică o contradicție.

Prin urmare, această propoziție — exprimată în termeni teologici — era teza esențială a argumentului în favoarea optimismului susținută de King și Law. Există inerent în esența divină un atribut special al „bunătății", ca element al perfecțiunii lui Dumnezeu, care face ca toate celelalte esențe mai puțin desăvîrșite, coborînd pînă la cele mai joase, să existe în mod necesar în conformitate cu tipul lor, cu condiția să fie ele însele posibile fiecare în parte și în ansamblu.

> Într-adevăr, Dumnezeu ar fi putut să nu creeze și să existe singur, autosuficient și perfect în eternitate; dar Bunătatea Sa infinită nu a permis așa ceva; aceasta L-a obligat să producă lucrurile exterioare; lucruri care, deși nu puteau fi perfecte, au fost totuși preferate de către Divina Bunătate față de nonexistență. Prin urmare, imperfecțiunea s-a născut din infinitatea Bunătății Divine.[14]

Și astfel, constrîns de propria Sa natură să atribuie ființelor reale esențe imperfecte, Dumnezeu nu i-a putut refuza nici uneia darul existenței:

> Dacă spuneți că Dumnezeu ar fi putut omite ființele imperfecte, vă aprob, iar dacă așa ar fi fost mai bine, fără îndoială că ar fi procedat astfel. Dar ține de Bunătatea infinită să aleagă ce e mai bun; de acolo urmează că ființele imperfecte există; pentru că ea nu dorea să omită nici foarte puținele lucruri bune pe care le putea produce. O bunătate finită s-ar fi consumat în producerea lucrurilor mai importante, dar o bunătate infinită se extinde la toate. ... Trebuie, prin urmare, să existe multe, poate infinite grade de perfecțiune în opera divină... Era de dorit ca unele să nu primească atîta fericire cîtă le era destinată, dar în schimb să nu lipsească din lume nici o specie de ființe.[15]

Nu numai că toate speciile posibile trebuie să se bucure de existență, dar, adaugă editorul lui King, „din observația că nu există nici un fel de abis sau vid, nici o verigă ce lipsește în marele Lanț al Ființei, decurge ca extrem de probabil că fiecare ordin distinct, fiecare clasă sau specie, este atît de complet pe cît natura sa o permite sau [așa cum adaugă cu pioșenie Law, dar tautologic față de principiile sale] pe cît Dumnezeu a considerat că e bine".

Prin urmare, fundamentul pentru argumentul uzual în secolul al XVIII-lea în favoarea optimismului a fost principiul plenitudinii. Pentru că acest principiu fusese formulat de mii de scriitori înaintea lui King și fusese baza atît a teodiceelor neoplatonice, cît și a celor scolastice, nu există dovezi că optimiștii de mai tîrziu care l-au utilizat l-au preluat de la King. Cu toate acestea, din motive deja indicate, rămîne probabil faptul că reiterarea și elaborarea acestui principiu în *De origine mali* l-au făcut pe Pope să acorde locul fundamental în propria sa argumentație a tezei că orice există este drept premisei că, în „cel mai bun dintre sistemele posibile",

> All must full or not coherent be,
> And all that rises, rise in due degree.*

Pentru scopurile unei teodicee, principiul plenitudinii servea cel mai direct și evident ca „explicație" a „răului sau imperfecțiunii". Limitele fiecărei specii de ființe, care le definesc acestora locul lor în ierarhie, sînt indispensabile acelei infinite diferențieri a lucrurilor care constituie „completitudinea" Universului, și de aceea sînt necesare realizării celui mai mare bine. Prin urmare, omul nu se poate plînge cu îndreptățire pentru că îi lipsesc multe înzestrări și mijloace de a se bucura care i-ar fi putut fi dăruite. Folosind cuvintele lui Law:

> Din supoziția Ierarhiei Ființelor, ce coboară de la perfecțiune la nonentitate și e completă în fiecare nivel și grad intermediar, vom deduce curînd absurditatea unor astfel de întrebări: De ce nu a fost omul făcut perfect? De ce sînt facultățile sale egale cu ale îngerilor? Pentru că aceasta echivalează cu a întreba de ce nu a fost așezat într-o clasă diferită de ființe cînd se presupune că toate celelalte clase sînt complete.[16]

Era, pe scurt, „necesar ca această ființă să ocupe poziția pe care se găsea sau nici una". Dacă s-ar afla în altă parte, ea nu ar mai fi aceeași entitate; iar dacă nu ar exista, ar exista un gol în serie și perfecțiunea creației ar fi prin aceasta distrusă. Fără îndoială că aceste imperfecțiuni particularizante „aduc multe inconveniente celor ce sînt meniți să umple acea parte din

---

* Totul trebuie să fie plin, căci altfel nu e coerent / Și tot ce se înalță să o facă doar în măsura cuvenită.

Univers destinată unei creaturi cu o natură așa de imperfectă". De exemplu, un om nu are aripi, perfecțiune ce este dăruită păsărilor.

E clar că în împrejurările sale prezente el nu le poate avea și că folosirea lor ar fi foarte dăunătoare societății; și totuși lipsa lor ne expune la multe inconveniente... Se pot da o mie de exemple în care răul imperfecțiunii ne expune cu necesitate neîmplinirii dorințelor și altor rele naturale care sînt toate necesare binelui general.[17]

La această formă specifică de consolare pur logică recurge Pope în mod repetat, fiind în mod evident influențat de King. Într-un sistem „complet", „trebuie să existe undeva un nivel al Omului"; iar ocupantul acelui nivel nu poate dori atributele distinctive ale celor inferiori sau ale celor superiori lui pe scară.[18]

Why has not man a microscopic eye?
For this plain reason, man is not a fly.*

Și (ca să repet versuri deja citate):

On superior powers
Were we to press, inferior might on ours;
Or in the full creation leave a void,
Where, one step broken, the great scale's destroyed.[19]**

Dar dacă principiul plenitudinii s-ar fi aplicat numai la explicarea răului „metafizic" al limitării sau particularității, el nu l-ar fi apropiat prea mult pe optimist de țelul său. Majoritatea lucrurilor pe care le numim rele nu pot fi adecvat descrise ca simple deficiențe. Chiar și un filozof platonist avînd o durere de dinți va găsi probabil că e dificil să considere durerea ca pe un lucru total inexistent, un vid metafizic constînd doar din absența unui posibil bine. De aceea King a fost constrîns să dea dovadă de ingeniozitate — sau, mai degrabă, să utilizeze ingeniozitatea numeroșilor săi precursori — pentru a prezenta lunga serie de rele „naturale" ca tot atîtea implicații necesare ale aceluiași principiu fundamental. El pleacă de la premisa că într-un Univers cu adevărat „plin" trebuie să existe opoziție. În mod necesar, viețuitoarele se îngrămădesc, se limitează și prin urmare vin în conflict una cu alta. Această necesitate apare, în forma ei primară, în mișcarea materiei. Teoretic era posibil ca Dumnezeu să fi dispus materia în așa fel încît ea să se miște „uniform și în totalitate, fie în linie dreaptă, fie

* De ce nu are omul ochii microscopici? / Pentru că nu e muscă, iată motivul.

** Către puteri superioare / Dacă ne-am îndrepta, cele inferioare ar urca spre noi; / Sau în creația completă un vid ele-ar lăsa, / Unde, dacă-o treaptă-i ruptă, întreaga scară e distrusă.

în cerc, și contrarietatea mișcărilor să fie împiedicată în acest mod". Dar un sistem material așa de simplu și armonios ar fi fost în același timp, sîntem asigurați, un sistem pustiu și inutil.

O astfel de mișcare avea să fie produsă în el încît să îl separe în părți, să îl facă fluid, să îl transforme într-un habitat pentru animale. Dar acest fapt nu ar fi posibil fără contrarietatea mișcării, așa cum va vedea oricine se gîndește la asta. Și dacă aceasta este admisă în materie rezultă în mod necesar o împărțire și inegalitate a părților, ciocnire și opoziție, sfărîmare și contopire și toate acele rele pe care le privim în naștere și degradare... Ciocnirea reciprocă a acestor divizări nu ar putea de aceea să fie evitată, iar cînd se lovesc una de alta se produce o izbire a părților și o separare a uneia de alta... [cu alte cuvinte] degradarea.[20]

Și pentru că locul omului pe Scara Ființei este cel al unei creaturi în parte materiale, în parte spirituale, el este în mod necesar implicat și nefericit afectat de aceste coliziuni ale materiei. Preocuparea optimiștilor cu noțiunea de „plinătate" a lumii organice i-a condus uneori (printr-o confuzie de idei naturală) la imaginea aproape darwiniană sau malthusiană a unei naturi supraaglomerate de aspiranți la viață și în consecință stăpînită de o luptă pentru existență generalizată. King ne asigură că există ceva similar crizei locuințelor chiar și în Cer.

Dacă întrebați de ce Dumnezeu nu îi mută direct pe oameni în ceruri de vreme ce este evident că ei se pot găsi într-o stare mai fericită; sau de ce îi îngrădește așa de mult timp ... pe pămînt ca într-o închisoare întunecată, ... vă răspund: Pentru că Cerurile au deja locuitori și nu pot accepta unii noi pînă ce actualii posesori nu le părăsesc pentru o poziție mai bună sau nu fac loc în alt mod acestora ca să-și schimbe condiția.[21]

Nu e necesar să expunem aici în detaliu celelalte raționamente naive prin care King încearcă să deducă geneza „durerii, neplăcerii și groazei de moarte" și indirect a celorlalte emoții de care omul este chinuit. Este suficient să citez concisa genealogie a nenorocirilor în care el rezumă motivele sale pentru a susține că aceasta este cea mai bună dintre lumile posibile:

Priviți cum relele țîșnesc și se înmulțesc unul din altul în timp ce Bunătatea infinită îndeamnă Divinitatea să creeze ce e mai bun. Aceasta a determinat-o să dea existență ființelor, care nu pot exista fără imperfecțiuni și inegalitate. Aceasta a îndemnat-o să creeze materia și s-o pună în mișcare, care este în mod necesar însoțită de separare și disoluție, naștere și degradare. Aceasta a convins-o să asocieze sufletele cu trupurile și să le dea sentimente reciproce, de unde pornesc durerea și suferința, ura și teama, împreună cu restul pasiunilor și totuși toate ... sînt necesare.[22]

Un astfel de argument în favoarea optimismului seamănă îndeaproape și ar putea fi ușor substituit cu unele din formulările prin care budismul primitiv rezuma crezul pesimismului.

Autorul celei mai populare teodicee a mijlocului secolului al XIX-lea a găsit dificil să înfrunte, așa cum toată lumea își amintește, spectacolul „Naturii cu dinții și ghearele înroșite de pradă" — conflictul universal, cruzimile de fiecare zi și fiecare oră, micile tragedii mute care sînt ascunse în spatele frumuseții aparente a fiecărei cîmpii și păduri. Dar pentru autorul tipic al unei teodicee din secolul al XVIII-lea, nici chiar aceste aspecte ale Naturii nu reprezentau o problemă. Le vedea la fel de clar ca Tennyson; dar soluția sa universală, principiul plenitudinii, i-a fost de folos și aici, ca pretutindeni. Fără îndoială, recunoștea King, Dumnezeu ar fi putut scuti lumea de aceste orori, pur și simplu necreînd animalele carnivore și de pradă. Dar, din nou, aceasta ar fi însemnat o lume mai puțin plină de viață.

O ființă care are viață este (*caeteris paribus*) preferabilă uneia care nu are; de aceea Dumnezeu a animat acea mașină care furnizează provizii pentru animalele perfecte; lucru care a fost făcut cu eleganță și prevedere: pentru că astfel El a dăruit lumii viața care există în acele animale ce sînt hrană pentru altele; pentru că în acest mod ele însele se bucură de o anumită viață și în același timp servesc celorlalte ... Materia care e potrivită ca hrană omului este de asemenea înzestrată cu viață; dacă, prin urmare, Dumnezeu i-ar fi refuzat viața, El ar fi omis un grad al binelui care ar fi putut fi produs fără nici un impediment pentru planul Său general, ceea ce nu pare în acord cu bunătatea infinită. De aceea este mai bine ca el să fie înzestrat cu viață pentru un timp, deși urmează să fie devorat după aceea, decît să existe totul stupid și inactiv... Să nu fim surprinși atunci de războiul universal dintre animale sau de faptul că cei puternici îi devorează pe cei slabi.[23]

Tot King a aplicat această idee la animalele domestice crescute pentru a fi ucise, idee ce i-a furnizat lui Pope tema unor versuri detestabile, caracteristice. Omul

> Feasts the animal he dooms his feast,
> And, till he ends the being, makes it blest.*

Fără îndoială că animalele carnivore se numără printre felurile anterior posibile de viețuitoare; iar dacă valoarea Naturii sau a Autorului ei constă pur și simplu în a număra cît mai multe specii posibile, nu mai trebuie adăugat nimic pentru a justifica existența unor astfel de animale; în formularea unui alt teolog contemporan citat cu admirație de Law, „este evident că în acest mod există loc pentru mai multe specii întregi de viețuitoare decît ar fi altfel și că varietatea creației este prin aceasta mult sporită și bunătatea Creatorului e în acest mod dovedită". Tendința teodiceelor de a sprijini credința în caracterul benefic al simplei multitudini, importanța de a avea cu orice preț o abundență de „naturi diferite" în lume nu ar putea fi mai bine ilustrate.

---

* Hrănește animalul ce-l va hrăni pe el / Și-l îngrijește cu milă pînă îl ucide.

Dar chiar dacă s-ar presupune că criteriul bunătății Universului ar consta nu numai în diversitatea creaturilor, ci și în cantitatea de *joie de vivre* pe care o conține, crearea animalelor de pradă tot ar putea fi justificată, după un alt raționament al lui King. „Animalele au o astfel de natură încît le plac acțiunea, exercitarea facultăților lor, și nu putem avea o altă idee despre fericire chiar și în privința lui Dumnezeu Însuși decît aceasta." Dar printre activitățile plăcute posibile înaintea creației erau cele care s-ar putea asocia cu procurarea hranei de către păsările de pradă. De ce să lipsească prin urmare aceste plăceri intense și pozitive doar pentru a cruța speciile mai slabe de durerile trecătoare pe care le simt cînd sînt vînate? Este clar că, de vreme ce „Puterea infinită a lui Dumnezeu a putut produce animale cu asemenea capacități", se poate imagina că „Bunătatea Lui infinită" „aproape L-a constrîns să nu refuze sau să nu invidieze dreptul lor la viață". „Dacă insistați", îi răspunde arhiepiscopul glumeț unui presupus critic, „că un leu ar fi putut fi creat fără dinți sau gheare, o viperă fără venin; ar fi întocmai, ca un cuțit fără tăiș; dar atunci ele ar fi aparținut unei alte specii [cu alte cuvinte, ar fi lipsit o verigă din Lanțul Ființei] și nu ar fi avut natura, rolul, nici geniul de care se bucură acum." Cît despre victima leului, dacă aceasta ar fi un animal rațional, fără îndoială s-ar bucura, sau ar trebui să se bucure, așa cum ar face și Creatorul, la gîndul că permite exercitarea „geniului" leului. Dacă victima nu este înzestrată cu rațiune sau are un spirit prea mărunt pentru a avea o viziune filozofică asupra acestei chestiuni, de această viziune consolatoare a menirii înalte a suferințelor sale în ordinea fericită a lucrurilor se pot bucura indirect arhiepiscopii optimiști.[25]

E clar că acest amabil și pios ecleziast, încercînd să justifice comportamentul lui Dumnezeu față de om fusese condus nu numai către o concepție despre Dumnezeu, ci și către o concepție a valorilor ultime care se potriveau întrucîtva ciudat cu statutul unui învățător creștin. Deși King ar fi spus bineînțeles că Dumnezeul său era un Dumnezeu al dragostei, termenul avea probabil pentru el un înțeles neobișnuit. Dumnezeul din *De origine mali* iubea abundența și varietatea vieții mai mult decît iubea pacea și înțelegerea între creaturile Sale și mai mult decît dorea exceptarea lor de la durere. Pe scurt, El iubea leii la fel ca și mieii; și, iubind leii, El dorea ca ei să se manifeste conform „naturii" sau Ideii platonice a unui leu, ceea ce înseamnă să devoreze miei și nu să trăiască alături de ei. Se presupune că în aceste preferințe se manifesta cel mai clar „bunătatea" lui Dumnezeu — „bunătate" însemnînd aici în principal preferința pentru armonie și fericire. King și editorul său par să fie doar din cînd în cînd și confuz conștienți cît de profund îi ducea acest argument la o transevaluare a valorilor; ei oscilează între această concepție și o alta mai convențională despre „bunătatea divină", și în cea mai mare parte ating doar în treacăt implicațiile para-

doxale ale premiselor lor. Totuși din cînd în cînd ei trădează un sentiment de stînjenire în fața incongruenței acestei premise cu unele elemente tradiționale ale credinței creștine. Unul dintre acestea era, de exemplu, credința că în paradisul terestru dinainte de Cădere, ca și în paradisul ceresc ce îi așteaptă pe cei aleși, majoritatea acestor rele pe care teologii încercau să le demonstreze ca „necesare", fiind cerute de „bunătatea divină", erau de fapt absente. De aceea părea dificil pentru ei să evite dilema că fie starea paradisiacă nu este bună, fie un „sistem" bun nu necesită de fapt atîta rău și atîtea grade de imperfecțiune cîte considerau autorii teodiceelor. King încearcă să găsească o soluție, dar o face neconvingător; el vrea de fapt să sugereze că fericirea primilor noștri părinți în Eden a fost probabil întrucîtva exagerată: „nu e evident că Adam în Paradis era cu totul lipsit de durere sau suferință", ci mai degrabă că „era doar ferit de acele dureri care să-i cauzeze moartea și aceasta doar pentru un timp, pînă avea să fie strămutat într-un loc mai bun."[26]

Rezultatul raționamentului lui King (în măsura în care a fost corect condus) nu este desigur surprinzător. Cel care încearcă să elaboreze o teodicee fără a închide mai întîi ochii la numeroasele fapte ale experienței trebuie să și-L ia ca obiect de venerație pe Dumnezeul Lucrurilor ca atare; și pentru că realitatea lucrurilor ca atare include întreaga grămadă de nenumărate rele naturale, a devenit necesar pentru ei să transforme concepția despre bine, încît să poată susține că aceste rele sînt nu lucruri bune în sine, ci implicații ale unui suprem bine în realizarea căruia se manisfestă cel mai autentic natura esențială a divinității. Principiul plenitudinii, luat ca un fel de teorie a valorii, a fost un rezultat natural, dacă nu necesar al acestei revizuiri a conceptului de bine. Cu siguranță că ceea ce prețuiește cel mai mult autorul Naturii nu poate fi considerat, pe temeiuri empirice, identic cu acele lucruri dorite și imaginate de oameni în viziunile lor despre paradis. Formulat în termenii cei mai generali, paradoxul ce stă la baza tuturor acestor implicații particulare ale raționamentului optimistului este supoziția care ține de esența principiului plenitudinii însuși — că *privilegiul de a exista al unui lucru nu ține de valoarea sa.*

Celelalte reflecții ale lui King asupra naturii răului nu ne privesc aici, de vreme ce concepția despre Lanțul Ființei nu apare în ele. Deși ar fi putut și ar fi fost logic să apară. Pentru că răul la care King nu s-a referit pornind de la principiile deja indicate, și anume răul moral, ar fi putut în mod natural să fie considerat ca un caz special de „rău sau imperfecțiune". O vietuitoare avînd gradul specific de orbire și slăbiciune corespunzător locului pe care omul îl ocupă în ierarhie și care în același timp este supusă suferințelor pe care King le prezentase ca inseparabile de constituția noastră psiho-fizică cu greu ar putea să nu facă, s-ar părea, frecvente „alegeri greșite". Într-adevăr, King este constrîns să recunoască acest lucru; există multe erori

de conduită care se datorează ignoranței noastre și necesarei noastre imperfecțiuni, și acestea trebuie clasificate printre „relele naturale" și explicate în aceeași manieră ca și altele din aceeași clasă. Dar rămîne un „rău moral" care nu poate fi explicat astfel, ci se datorează unei „voințe corupte". Discutînd această temă, King repetă raționamentele deja cunoscute. Bolingbroke nu a fost de acord aici cu arhiepiscopul, ci a derivat necesitatea răului moral direct din principiul plenitudinii. Dacă oamenii ar fi fost făcuți astfel încît să urmeze întotdeauna etica „lege a naturii ..., starea morală a umanității ar fi fost paradisiacă, dar nu ar fi fost umană. Nu am fi fost ființele care trebuia să fim și ar fi rămas un gol în ordinea inteligențelor create."[27] În această aplicare a principiului plenitudinii, ale cărui implicații antinomice sînt suficient de evidente, Bolingbroke fusese anticipat de un filozof așa de pios precum era Spinoza:

> Celor care pun întrebarea pentru ce n-a creat Dumnezeu toți oamenii în așa fel încît să fie cîrmuiți numai de rațiune le răspund următoarele: fiindcă n-a dus lipsă de materie ca să creeze, într-adevăr, toate felurile de ființe, de la treapta cea mai înaltă a perfecțiunii pînă la cea mai joasă sau, mai bine zis, fiindcă legile naturii lui Dumnezeu sînt atît de vaste, încît sînt suficiente pentru a crea tot ceea ce a putut fi conceput de intelectul Lui infinit.[28]

Aceasta ducea un pas mai departe argumentul pe care Pope avea să îl pună în versuri: de vreme ce sistemul cel mai bun trebuie să fie pe cît de „plin" e posibil

> Then in the scale of reasoning life, 'tis plain,
> There must be somewhere such a rank as...*

nu numai omul, ci și, printre oameni, nebunul și răufăcătorul.

Teodiceea lui Leibniz era în părțile esențiale aceeași cu a precursorului său englez[29]; și, rezumînd principalul argument al acelui *bel ouvrage* al arhiepiscopului, *plein de savoir et d'élégance*, Leibniz accentuează semnificativ paradoxul teologic pe care îl conține:

> De ce, întreabă cineva, Dumnezeu nu S-a abținut să creeze lucrurile? Autorul răspunde cu îndreptățire că motivul este abundența bunătății lui Dumnezeu. El a dorit să Se transmită pe Sine, chiar și cu prețul acelei delicateți pe care imaginația noastră I-o atribuie atunci cînd presupunem că imperfecțiunea Îl șochează. Astfel, El a dorit ca mai degrabă să existe imperfecțiunea, decît să nu existe nimic.[30]

În acest accent pus pe ideea că Autorul lumii reale nu poate fi un Dumnezeu „delicat" sau pretențios, preocupat doar de perfecțiune — și că, de fapt, El S-ar fi arătat mai puțin dacă ar fi fost mai selectiv în creația Sa — apare cu

---

* Atunci, în scara vieții raționale, este clar, / Undeva trebuie să fie o treaptă pe care s-o ocupe...

o neobișnuită vioiciune și candoare consecința existentă latent în principiul plenitudinii; în general, filozoful german, dezvoltînd teoria valorii implicată în optimism, este mai sincer, mai pasionat și mai vesel decît teologul anglican. Cîteva analogii în viața umană cu standardele de evaluare folosite de optimiști în explicarea presupusului scop al divinității manifestat în creație sînt sugerate cu claritate de Leibniz.

Înțelepciunea cere variație (*la sagesse doit varier*). A multiplica exclusiv același lucru, oricît de nobil, ar fi o inutilitate; ar fi un fel de sărăcie. Să ai o mie de cópii bine legate din Virgiliu în bibliotecă; să cînți numai arii din opera lui Cadmus și Hermione; să-ți spargi tot porțelanul pentru a avea numai cupe de aur; să-ți faci toți nasturii din diamante; să mănînci numai potîrnichi și să bei doar vin unguresc sau de Shiraz — cine ar putea numi aceasta rezonabil?[31]

Totuși ceea ce Leibniz respinge aici fusese, de fapt, privit ca foarte rezonabil, atît de teoreticienii esteticii neoclasice, cît și de mulți moraliști influenți. Pentru primii dintre aceștia nu ar fi fost evident că două exemplare din Virgiliu erau mai puțin valoroase decît un exemplar din același autor *plus* un exemplar din cea mai proastă operă epică scrisă vreodată și ar fi fost și mai puțin evident că o lectură a primeia urmată de o lectură a celeilalte ar fi fost preferabile unei duble lecturi a lui Virgiliu. Obiectivul evident al strădaniei predicilor celor mai profund etice fusese acela de a produce o uniformizare a caracterului și comportamentului uman și a instituțiilor politice și sociale. Dorința de varietate — sau de schimbare, forma temporală a variației — fusese în mod obișnuit considerată drept o caracteristică irațională, chiar patologică a ființelor umane. Dar Leibniz, pe lîngă faptul că i-a dat o demnitate cosmică atribuind-o lui Dumnezeu Însuși, a prezentat-o ca pe însăși culmea raționalității.

Consecința semnificativă din punct de vedere etic dedusă în modul cel mai clar de Leibniz aici este aceea că nici ceea ce se cheamă în mod obișnuit bunătate morală, nici plăcerea nu sînt cele mai importante lucruri din lume. Pe scurt, atît hedonismul, cît și un moralism abstract (de felul celui pe care, de exemplu, aveau să-l formuleze mai tîrziu Kant și Fichte) erau la fel de opuse față de teoria valorii implicată de principiul plenitudinii. Atît virtutea cît și fericirea au desigur locul lor pe scara valorilor; dar dacă ele ar ocupa cel mai înalt loc, este de neconceput că Dumnezeu ar mai fi creat lumea așa cum este ea astăzi.

Binele sau răul fizic sau moral al ființelor raționale nu transcende infinit binele sau răul care este pur metafizic, adică binele care constă în perfecțiunea celorlalte creaturi. ... Nici o substanță nu este nici absolut prețioasă, nici absolut demnă de dispreț în ochii lui Dumnezeu. Este sigur că Dumnezeu dă mai multă importanță omului decît leului, dar nu știu dacă putem fi siguri că preferă un om în locul întregii specii a leilor.[32]

Leibniz revine de multe ori la această teză în *Théodicée*:

[Este] o cugetare neadevărată aceea că fericirea făpturilor raționale este singurul scop al lui Dumnezeu. Dacă ar fi fost așa, poate că nu ar fi existat nici păcat, nici nefericire, nici măcar întîmplător. Dumnezeu ar fi ales un set de posibile din care orice rău ar fi fost exclus. Dar în acel caz El nu ar fi reușit să creeze ceea ce trebuie în Univers, adică ceea ce Îi trebuia Lui Însuși. ... E adevărat că ne putem imagina lumi posibile fără păcat și fără suferință, tot așa cum ne putem închipui romanțări despre Utopii sau despre acele Sévarambes; dar acestea ar fi inferioare lumii noastre. Nu pot demonstra aceasta în detaliu; trebuie să o deduci, așa cum o fac eu, *ab effectu*, de vreme ce lumea aceasta, așa cum este ea, e lumea pe care Dumnezeu a ales-o. ... Virtutea este cea mai nobilă calitate a lucrurilor create, dar nu este singura calitate bună a ființelor. Există o varietate infinită de alte lucruri care Îl fac pe Dumnezeu să încline către ele; din aceste înclinații la un loc rezultă cea mai mare sumă posibilă de lucruri bune; și ar exista mai puțin bine decît există dacă nu ar exista nimic altceva în afară de virtute, dacă ar exista numai ființe raționale. ... Midas era mai puțin bogat cînd avea doar aur.[33]

Leibniz adaugă arhicunoscutul argument estetic al necesității contrastelor în producerea frumuseții într-o operă de artă și chiar în plăcerea fizică a simțului gustativ.

Lucrurile dulci devin insipide dacă nu mîncăm nimic altceva; lucruri iuți, acre și chiar amare trebuie combinate cu ele pentru a stimula gustul. Cel care nu a gustat lucruri amare nu le merită pe cele dulci și nici nu le apreciază.

În acest mod, acești subtili filozofi și teologi plini de gravitate, cît și poeți ca Pope și Haller care le-au popularizat ideile, și-au sprijinit afirmația lor despre bunătatea Universului în cele din urmă pe același temei ca și copilul din grădiniță al lui Stevenson:

The world is so full of a number of things.*

Acest fapt nu îi făcea, e drept, „fericiți ca regii". Aceasta ținea de temperamentul individual; în realitate, cei mai mulți dintre ei nu împărtășeau bucuria sănătoasă a copilului pentru simpla varietate și multitudine a lucrurilor. Erau deseori oameni al căror gust natural sau educație i-ar fi făcut să prefere un Univers mai sărac, mai simplu și exclusiv. Pe scurt, filozofii optimismului nu aveau de regulă o dispoziție romantică; iar ceea ce ei voiau să demonstreze era faptul că realitatea e întru totul rațională, că fiecare fapt de existență, oricît de neplăcut, are un temei la fel de clar și evident ca o axiomă matematică. Dar, datorită dificultăților de a trage o astfel de concluzie ambițioasă, ei s-au simțit constrînși să-i atribuie Rațiunii Divine un concept de bine extrem de diferit de acela familiar oamenilor și deseori și filozofilor; în acest mod au fost determinați, în ciuda tempera-

* Lumea e așa de plină de lucruri.

mentului și intenției lor inițiale, să imprime generației lor o teorie paradoxală și revoluționară despre criteriul tuturor valorilor, teorie ce poate fi rezumată în cuvintele unui iubitor al paradoxurilor optimist și foarte romantic al zilelor noastre:

> One thing is needful: Everything.
> The rest is vanity of vanities.*

Rezultatele nu au devenit evidente decît în ultima decadă a secolului. Înainte de a ne ocupa de ele trebuie să notăm anumite evoluții noi care au avut loc între timp în istoria celor trei principii de care ne ocupăm.

* Un singur lucru este necesar: Totul. / Restul e deșertăciune a deșertăciunilor.

8

Lanțul Ființei și cîteva aspecte ale biologiei secolului al XVIII-lea

Nici o istorie a științelor biologiei din secolul al XVIII-lea nu este completă dacă nu se ține seama de faptul că pentru majoritatea oamenilor de știință ai acelei perioade teoremele deduse din concepția despre Lanțul Ființei continuau să fie supoziții esențiale în elaborarea ipotezelor științifice. Dar în acele științe, ca și în alte domenii ale gîndirii, anumite implicații care fuseseră totdeauna latente în vechile supoziții erau acum mai clar recunoscute și mai riguros aplicate. În prelegerea de față vom nota pe scurt trei aspecte ale teoriei biologice a secolului al XVIII-lea ce evidențiază fie faptul că a fost influențată de acceptarea generală a principiului continuității și plenitudinii, fie că la rîndul ei a determinat o nouă interpretare a acestor principii. O conexiune încă și mai importantă între cele două principii va fi înfățișată în următoarele prelegeri.[1]

1. Am văzut că în logică și în istoria naturală a lui Aristotel și prin urmare în cea a Evului Mediu tîrziu existau două curente de gîndire opuse. Primul susține separări tranșante, diferențieri clare între obiectele naturale și în special între ființele vii. A rîndui animalele și plantele în specii bine definite, posibil corespondente Ideilor Eterne (pentru că dualismul platonic al lumilor era încă influent), era prima ocupație a celui care cerceta lumea organică. Celălalt curent tindea să considere noțiunea de specie ca pe o convenabilă dar artificială îmbinare a unor diviziuni care nu aveau corespondent în natură. În ansamblu, prima tendință a fost cea care a dominat în biologia modernă timpurie. În ciuda reacției violente a astronomiei, fizicii și metafizicii Renașterii împotriva influenței aristotelice, în biologie doctrina speciilor naturale a continuat să fie puternică — în mare parte, fără îndoială, pentru că părea că se sprijină pe observație. „În principal de la Aristotel au fost preluate", observă Daudin, „noțiunile tradiționale pe care avea să le aplice istoria naturală începînd cu Renașterea. ... Astfel s-a întîmplat că de la sfîrșitul secolului al XVI-lea pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea proiectul distribuirii tuturor ființelor vii, animale sau plante, într-o ierarhie de unități colective incluse una în alta a cîștigat o asemenea atenție din partea naturaliștilor, încît în cele din urmă li se părea a fi formularea însăși a obiectivului lor științific." Primul dintre marii sistematicieni moderni, Cesalpino, era un adept entuziast în secolul al XVI-lea al filozofiei

peripatetice și se pare că tocmai un recent studiu al scrierilor științifice și logice ale lui Aristotel a fost cel care l-a determinat să elaboreze *De plantis* (1583). Este adevărat că majoritatea „sistemelor" elaborate (căci așa se numeau ele), care erau cele mai monumentale produse ale științei biologice în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, erau considerate în mod deschis drept clasificări în mare parte „artificiale". Dar supoziția că există într-adevăr „specii naturale, stabilite de Autorul Naturii" a continuat să fie în general susținută; iar speciile naturale erau bineînțeles specii fixe. Și chiar și sistemele artificiale aveau tendința să dea noțiunii de specie o importanță aparte în gîndirea științifică, să încurajeze ideea că organismele și alte obiecte naturale aparțin unor clase bine diferențiate mai degrabă decît unui continuum calitativ.

Existau totuși în gîndirea acestor două secole două mișcări de idei care tindeau progresiv să discrediteze întreaga noțiune de specie. Prima, mai puțin legată de subiectul nostru, era curentul seminominalist din filozofia lui Locke. În capitolul al VI-lea, cartea a III-a a *Eseului despre intelectul omenesc*, el admitea că există „esențe reale" — prin care înțelegea în special „naturi" sau atribute ale căror „idei" implică ideile altor atribute în mod necesar și *a priori*, astfel încît o singură „natură" de acest fel este intrinsec incapabilă de a se separa de alta. În măsura în care acest fapt e adevărat, apar concepte-clase ale căror definiții sînt inerente naturii lucrurilor, nu arbitrare și contingente.[2] Locke credea că Dumnezeu cunoaște cu siguranță, iar îngerii e posibil să cunoască aceste esențe reale; dar nouă, muritorilor, nu ni s-a dat cunoașterea lor (cu excepția esențelor figurilor matematice și poate a însușirilor morale); de aceea concepțiile noastre despre specii sînt doar „esențe nominale", combinații de idei ale atributelor asociate de mintea noastră și care nu corespund nici unei diviziuni obiective fixe și intrinseci lucrurilor naturale. „Din toate acestea se vede clar că diferențierea substanțelor în specii prin denumiri nu este deloc întemeiată pe esențele lor reale și nici nu putem pretinde să le rînduim și să le diferențiem în chip exact în specii potrivit cu diferențele esențiale lăuntrice."[3] „Eu nu neg", spune Locke, „dar natura, în producerea neîntreruptă de obiecte particulare, nu le face totdeauna noi și felurite, ci foarte asemănătoare și înrudite unele cu altele. Cu toate acestea eu cred că este adevărat că limitele speciilor prin care oamenii clasează obiectele sînt făcute de către oameni". Și astfel, clasificările biologiei sînt doar verbale și în funcție de felurite considerații de utilizare a limbajului. Locke nu poate înțelege „de ce un cîine ciobănesc și un ogar nu ar fi specii tot atît de diferite ca un șoricar și un elefant" ... „atît de nehotărîte sînt limitele speciilor de animale".[4] Chiar și esența nominală „om" este un termen cu semnificație fluctuantă și vagă despre care nu se poate presupune că ar corespunde unor „granițe precise și imobile stabilite de natură". Este de fapt „clar că nu există un asemenea lucru creat de natură și așezat de ea printre oameni"[5]. Prin urmare, doar în virtutea unei definiții arbitrare create de noi putem

spune: „Acesta e un om, aceasta e o maimuță"[6], adică un babuin; „și eu cred că în aceasta stă toată treaba făcută de *genus* și *species*."

Dar din cele ce am spus este evident că principiul continuității tindea la fel de direct către aceeași concluzie și că avea o influență mai mare în această direcție pentru că se sprijinea pe o tradiție mai puternică și pentru că amîndoi filozofii care au exercitat cea mai mare influență la începutul și mijlocul secolului al XVIII-lea, Leibniz și Locke, i-au acordat o importanță atît de mare. Rezultatul a fost respingerea conceptului de specie de către unii din cei mai mari naturaliști ai acelei epoci. În discursul introductiv al *Istoriei naturale* (1749), Buffon a atacat întreaga activitate a sistematiștilor. Există, declara el, „o eroare în metafizică" ce stă la baza tuturor încercărilor de a găsi o definiție „naturală" a speciei și prin această de a ajunge la un sistem „natural" de clasificare. „Eroarea constă în eșecul de a înțelege procesele (*marches*) naturii care au întotdeauna gradații (*nuances*) ... . Este posibil să coborîm trepte aproape insesizabile de la ființa cea mai desăvîrșită pînă la materia cea mai informă... Aceste nuanțe imperceptibile sînt marea operă a naturii; ele sînt prezente nu numai în dimensiuni și forme, ci și în mișcări, în generațiile și succesiunile fiecărei specii. ... [Astfel] natura, urmînd gradații imperceptibile, nu poate fi cu totul împărțită în aceste diviziuni [în genuri și specii]... Se va găsi un mare număr de specii intermediare și de lucruri aparținînd jumătate unei clase și jumătate altei clase. Lucruri de acest fel, cărora e greu să le atribuim un loc, fac inutilă încercarea de a concepe un sistem universal." Buffon conchide că noțiunea de specie este una artificială iar pentru biolog dăunătoare:

> În general, cu cît cineva apreciază că există un număr mai mare de diviziuni în cazul produselor naturii, cu atît se apropie mai mult de adevăr; pentru că în realitate în natură există doar indivizi.[7]

E adevărat că Buffon a abandonat curînd această poziție. El își imagina că a găsit în infertilitatea hibrizilor o dovadă că speciile sînt realități obiective și fundamentale — că sînt cu adevărat „*les seuls êtres de la Nature*, la fel de vechi și de permanente ca și Natura însăși", în timp ce „un individ, indiferent de ce specie, nu este nimic în Univers". O specie este „un tot independent de număr, independent de timp; un tot mereu viu, mereu același; un tot care era considerat ca unul între lucrurile create, și prin urmare constituie o unitate în ansamblul creației."[8] Deși ulterior el a oscilat întrucîtva în această privință, presupusa lui descoperire a unui mod de a testa științific diferența dintre speciile „reale" a contrabalansat mult timp tendința pe care o sprijinise cu putere la început.[9] Dar Bonnet a preluat acea orientare pe care Buffon o abandonase. Reluînd ideile cunoscute despre continuitatea lanțului, Bonnet ajunge fără echivoc la concluzia că nu există specii.

Dacă nu există diviziuni în natură, este evident că aceste clasificări ale noastre nu sînt ale ei. Cele pe care le creăm sînt pur nominale și ar trebui să le privim ca mijloace legate de nevoile și limitele cunoașterii noastre. Inteligențe superioare nouă recunosc poate în doi indivizi pe care noi îi situăm în aceeași specie mai multe diferențe decît vedem noi în doi indivizi din două genuri foarte distanțate. Astfel, aceste inteligențe văd pe scara lumii noastre tot atîtea trepte cîți indivizi există.[10]

Goldsmith, care, trebuie să reținem, a fost autorul unui popular compendiu de istorie naturală, a adoptat și a ajutat la difuzarea acestei doctrine a inadmisibilității științifice a conceptului de specie: toate „diviziunile" dintre obiectele naturii „sînt perfect arbitrare. Gradația dintre un ordin de viețuitoare și altul este așa de imperceptibilă încît e imposibil de trasat linia care să le delimiteze. Toate aceste diviziuni care se fac de către locuitorii acestui glob, cum ar fi cercurile trasate de astronomi pe suprafața sa, sînt opera noastră, nu a naturii."[11] S-ar putea da numeroase alte exemple, dar ar fi obositor să le înmulțim și reproducem pe toate.

Astfel, obiceiul general de a gîndi în termeni de specii, ca și sentimentul separării omului de restul creației animale dădeau semne de dezintegrare în secolul al XVIII-lea. Într-o epocă în care, mai mult decît în oricare perioadă precedentă, principiul continuității era considerat printre adevărurile prime și fundamentale, nu s-ar fi putut întîmpla altfel. Schimbarea a avut impact asupra științei și asupra altor domenii ale gîndirii.

2. Principiul continuității avea consecințe semnificative chiar și pentru acei biologi care nu respingeau explicit noțiunea de specii naturale. El îi îndemna pe naturaliști să caute forme care ar umple aparentele „verigi lipsă" din lanț. Critici ai formei biologice a acestei supoziții au atacat-o mai ales pe temeiul că multe verigi presupuse în ipoteză *lipseau* în realitate. Dar viziunea mai larg acceptată era că aceste goluri erau doar aparente; că ele se datorau, așa cum declarase Leibniz, numai caracterului incomplet al cunoașterii naturii din acel moment sau dimensiunii extrem de mici a multora dintre membrii — presupuși inferiori — ai seriei. Astfel, supoziția metafizică furniza un program pentru cercetarea științifică. De aceea era foarte stimulativă pentru munca zoologului și botanistului și în special a microscopistului din secolul al XVIII-lea. Fiecare descoperire a unei noi forme putea fi considerată nu ca dezvăluirea încă unui fapt izolat din natură, ci ca un pas către completarea unei structuri sistematice al cărei plan general era cunoscut dinainte, un plus de evidență empirică în sprijinul adevărului viziunii general acceptate și prețuite a lumii. Astfel, teoria Lanțului Ființei, deși era pur tradițională și speculativă, a avut asupra istoriei naturale din această perioadă un efect întrucîtva similar cu acela pe care tabelul elementelor și al masei lor atomice îl avusese asupra cercetării chimiștilor în ultima jumătate de secol. Programul general al Societății Regale, după cum scria primul ei istoric (1667) într-un interesant pasaj în care se îmbină

motive platonice și baconiene, era să descopere fapte necunoscute despre natură pentru a le plasa în locul potrivit lor în Lanțul Ființei și în același timp să facă această cunoaștere utilă omului.

Astfel este dependența dintre ordinele de viețuitoare, cele animate, senzitive, raționale, naturale, artificiale, încît înțelegerea unuia dintre ele este un bun pas către înțelegerea celorlalte. Și aceasta reprezintă culmea rațiunii umane: să urmărească toate verigile acestui lanț pînă cînd secretele lor se deschid minții noastre și activitatea lor e dusă mai departe sau imitată de mîinile noastre. Aceasta înseamnă cu adevărat a conduce lumea; a ordona toate varietățile și gradele lucrurilor unele deasupra altora, încît stînd deasupra lor să le putem vedea perfect pe cele ce sînt dedesubt și să le putem folosi pentru liniștea, pacea și belșugul vieții Omului. Și nimic nu se poate adăuga la această fericire, cu excepția faptului că putem dobîndi un al doilea avantaj din această poziție înaltă prin care să putem privi cerurile mai îndeaproape...[12]

La mijlocul secolului al XVIII-lea, folosind un ton mai puțin pios, *Enciclopedia* considera această cercetare drept programul destinat progresului cunoașterii: De vreme ce „totul în natură este legat", de vreme ce „ființele sînt legate unele de altele printr-un lanț din care noi percepem unele părți ca fiind continue, deși în cea mai mare parte continuitatea ne scapă", „arta filozofului constă în a adăuga noi legături părților separate pentru a reduce pe cît este posibil distanța dintre ele. Dar nu trebuie să ne amăgim că nu vor rămîne goluri în multe locuri."[13] Un mare moment în istoria științei a fost considerată în secolul al XVIII-lea redescoperirea de către Trembley în 1739 a polipului de apă dulce *Hydra* (el fusese deja observat de Leeuwenhoek), această creatură fiind salutată ca mult căutata legătură ce lipsea între plante și animale — datorită căreia zoofitele vagi ale lui Aristotel nu mai erau considerate suficiente. Această descoperire și altele similare au servit pe rînd la consolidarea credinței că plenitudinea și continuitatea sînt legi *a priori* raționale ale naturii; și un merit mai mare — s-a spus — le revenea acelora care, deși nu văzuseră, crezuseră în aceste principii. Cea mai mare glorie, spunea un popularizator german al științei referindu-se la opera lui Trembley, îi revine acelui „Platon german [Leibniz] care nu a trăit să cunoască descoperirea" acestui organism și care „totuși, prin încrederea sa dreaptă în principiile fundamentale pe care le învățase de la natura însăși, a prezis-o înainte de moartea sa".[14]

Căutarea de organisme încă necercetate care să umple aceste lacune era întreprinsă cu cel mai mult zel în două puncte ale scării: în partea sa de jos și în intervalul dintre om și maimuțele superioare: „Natura", remarca Bonnet, „pare să facă un mare salt de la plante la fosile [adică roci]; nu există legături, verigi cunoscute nouă, care să unească regnurile vegetal și mineral. Dar vom judeca lanțul ființelor după cunoștințele noastre actuale? Pentru că descoperim unele întreruperi, goluri ici și colo, putem spune că aceste goluri sînt reale?... Golul pe care îl găsim între vegetale și minerale

va fi evident umplut într-o zi. Există un gol similar între animale și vegetale; polipul a venit să umple acest gol și să demonstreze admirabila gradație care există între toate ființele."

Dar programul de descoperire a unor legături în lanț pînă atunci neobservate a jucat un rol de o importanță specială pentru începuturile antropologiei. Similitudinea dintre structura scheletelor maimuțelor superioare și cea a omului era deja cunoscută; totuși zoologi atenți au identificat evidente soluții de continuitate, anatomice ca și psihologice, în acest domeniu al seriei. Leibniz și Locke afirmaseră că există un grad și mai mare de continuitate care ar putea fi dezvăluit în această parte importantă a lanțului. De aceea a devenit sarcina științei cel puțin să-l apropie pe om de maimuță. Un istoric german al antropologiei secolului al XVIII-lea a evidențiat faptul că „în prima fază a acestei cercetări au fost căutate legături ce lipseau la limita inferioară a umanității înseși. Nu era considerat imposibil ca printre cele mai îndepărtate populații să fie găsite ființe semiumane ca acelea ce fuseseră din cînd în cînd descoperite în povestirile navigatorilor. Unii dintre ei au depus mărturie că văzuseră cu ochii lor oameni cu coadă; alții întîlniseră triburi incapabile să vorbească."[15] Linnaeus menționează un *homo troglodytes* despre care nu se stabilise precis dacă era înrudit mai mult cu un pigmeu sau cu un urangutan; o scriere a sa, publicată mult după moarte, se intitulează *The Cousins of Man (Verii omului)* și vorbește despre maimuțele superioare ca despre „cele mai apropiate rude ale rasei umane".[16] Această preocupare pentru problema înrudirii omului cu maimuțele antropoide dădea o tentă de interes „filozofic" numeroaselor descrieri ale hotentoților de către navigatorii de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea. Erau probabil „cea mai de jos" rasă de sălbatici cunoscută pe atunci; mai mulți scriitori ai acelei perioade vedeau în ei o verigă lipsă între antropoide și *homo sapiens*. Un eseist englez din 1713, observînd, în maniera obișnuită, cît de „surprinzător și încîntător este" să trasezi „scara ascensiunii gradate de la minerale la om", adaugă:

Este ușor să distingi aceste Tipuri pînă ajungi la cel mai înalt și cel mai de jos; iar apoi Diferența este așa de plăcută, că Limitele și Granițele Speciei lor par lăsate nestabilite de către Natură pentru a-i uimi pe curioși și a-l umili pe Filozoful cel mîndru... Maimuțele mari sau cele mici care se aseamănă cel mai mult cu Omul sînt Ordinul de Animale ce se situează imediat sub el. Diferența dintre cei mai josnici Indivizi ai speciei noastre și Maimuțe nu este așa de mare și, dacă ele ar fi înzestrate cu Facultatea Vorbirii, ar putea eventual să pretindă Rangul și Demnitatea Rasei umane la fel de just ca sălbaticul *Hotentot* sau locuitorul stupid din Nova Zembla... Cel mai desăvîrșit din acest Ordin, *Urangutanul*, așa cum este el numit de către locuitorii din *Angola*, care este Omul Sălbatic sau Omul Pădurilor, are Onoarea de a fi cel mai asemănător Naturii Umane. Deși acea Specie are unele Trăsături comune cu noi, existînd multe exemple de Oameni cu Fețe de Maimuță, totuși cea mai mare Asemănare nu este în Înfățișare, ci în Structura Corpului, Abilitatea de a merge drept, ca și în patru labe, Organele Vorbirii,

Înțelegerea rapidă, Sentimentele blînde și tandre, care nu se găsesc la nici un Tip de Maimuță, și în diferite alte aspecte.[17]

Mai tîrziu, Rousseau (1753) și după el Lord Monboddo (1770) au mers mai departe spunînd că omul și primatele (urangutanul sau cimpanzeul) sînt aceeași specie, limbajul nefiind la origine „natural omului", ci o artă pe care o varietate a acestei specii și-a dezvoltat-o treptat.[18] Astfel, cel puțin în acest punct continuitatea seriei a fost deja interpretată genetic. Bonnet, la rîndul său, deși era un teolog pios ca și un mare naturalist, nu a ezitat să sugereze îndoiala că omul și maimuța sînt specii diferite.

Vastul *interval* care separă omul de adevăratele patrupede este umplut de maimuțe și de animale care se aseamănă cel mai mult lor, ale căror specii sînt foarte gradate (*très nuancées*)... Într-un fel urcăm atîtea trepte către o specie superioară care se aseamănă așa de mult cu omul încît a primit numele *orang-outang* sau omul sălbatic. Mai ales în acest punct este imposibil să nu recunoaștem gradatul progres al ființelor; mai ales aici se verifică faimoasa axiomă a acelui Platon german: *natura nu face salturi*... Contemplatorul Naturii ajunge cu surprindere la o ființă care se aseamănă așa de mult cu omul încît însușirile care îi deosebesc par mai degrabă simple variații decît însușirile unor specii.

Pentru că, așa cum observă Bonnet în continuare, urangutanul are dimensiunea, membrele, mersul și postura verticală a omului; el este „complet lipsit de coadă" dar are „o față regulată, un *vrai visage*; este destul de inteligent ca să folosească bețe și pietre ca arme; poate fi chiar „educat pînă la punctul în care să achite cu succes atribuțiile unui *valet de chambre*"; și poate dobîndi multe alte comportamente — inclusiv o anumită politețe — care se presupune că-i sînt specifice omului. Pe scurt, dacă vom compara mintea sau trupul lui cu ale noastre, „vom constata cu uimire cît de slabe și puține sînt diferențele și cît de multiple și marcate sînt asemănările".[19]

Pe la 1760 triumfurile vînătorilor de verigi-lipsă erau celebrate în versuri:

Tous les corps sont liés dans la chaîne de l'être.
La Nature partout se précède et se suit...
Dans un ordre constant ses pas développés
Ne s'emportent jamais à des bonds escarpés.
De l'homme aux animaux rapprochant la distance,
Voyez l'Homme des Bois lier leur existence.
Du corail incertain, né plante et minéral,
Revenez au Polype, insecte végétal.[20]*

* Corpurile toate sînt legate în lanțul ființei. / Natura-i pretutindeni, înapoi și înainte... / Pașii săi desfășurați într-o ordine constantă / Nu fac niciodată salturi abrupte. / Scurtînd distanța între om și animale, / Priviți pe Omul Pădurilor unindu-le existența. / De la mărgeanul straniu, născut plantă și mineral, / Reveniți la polip, insecta vegetală.

Cel puțin începînd de la mijlocul secolului al XVIII-lea pînă în timpul lui Darwin, această vînătoare de verigi-lipsă a continuat să suscite interesul specialiștilor în istoria naturală dar și curiozitatea publicului larg. O dovadă concludentă poate fi adusă pentru această ultimă afirmație. Nu a existat un judecător mai bun al dorințelor publicului decît eminentul psiholog practic, P.T. Barnum; și se pare că unul din lucrurile pe care publicul le dorea la începutul anilor '40 ai secolului trecut — adică douăzeci de ani înainte de publicarea *Originii speciilor* — erau verigile-lipsă. Pentru că ni se spune că proprietarul unei ciudate menajerii expunea în 1842 în Muzeul său, printre alte atracții, pe lîngă „corpul conservat al unei Sirene din Fiji", alte specimene științifice precum „ornitorincul sau veriga-lipsă dintre focă și rață; două specii distincte de pește zburător, care fără îndoială făceau legătura între păsări și pești; Sirena, Iguana de Noroi, o verigă intermediară între reptile și pești, ... cu alte animale formînd verigi de legătură în marele lanț al Naturii Însuflețite."[21] Putem fi siguri că dacă lui Aristotel i s-ar fi permis să se întoarcă în lumea sublunară de pe la 1840, el s-ar fi grăbit să viziteze Muzeul Barnum.

3. Trebuie acum să ne întoarcem la începutul acelui mare pas înainte al științei empirice care a început cu invenția microscoapelor eficiente. Nu ne interesăm aici de istoria dezvoltării acestui instrument; ne este de ajuns să ne amintim că microscopul a început să figureze ca un important instrument al descoperirii biologice în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, mai ales prin opera lui Antony van Leeuwenhoek. Povestea realizărilor sale a fost spusă de multe ori[22], și nu e nevoie să o repetăm aici în detaliu. Ce nu trebuie totuși să uităm este că aceste dezvăluiri ale microscopiștilor care nu erau biologi au părut să dea dintr-o dată o proaspătă coroborare empirică principiilor plenitudinii și continuității și, la rîndul lor — pentru mințile care încă le considerau axiomatice —, și-au primit confirmarea teoretică de la aceste principii. Dacă acele principii erau valide, lumea microorganismelor nu era de fapt nimic mai mult decît se crezuse anterior; ar fi putut fi dedusă *a priori* chiar dacă nu ar fi fost niciodată observabilă. Existența unor unități de materie, atît organice, cît și anorganice, cu mult mai mici decît le dezvăluise microscopul fusese deja de fapt presupusă *a priori* înaintea lui Leeuwenhoek. Într-un tratat științific din 1664, scriitorul Henry Power observă:

Întotdeauna mi s-a părut mai mult decît probabil și chiar mai mult decît o fantezie (oricît de paradoxală pare presupunerea) că cele mai mici corpuri pe care le putem vedea cu ochiul liber sînt doar la mijloc (într-o anumită măsură) între cele mai mari și cele mai mici corpuri din natură, aceste două extreme aflîndu-se la fel de departe de posibilitățile sensibilității umane. Pentru că așa cum, pe de o parte, există doar suflete mici, nedemne de a se numi Filozofi, care cred că există vreun Corp care poate fi cel mai mare sau cel mai vast în dimensiunile sale, tot la fel de nevrednici și ignoranți sînt cei care, pe de altă parte, cred că există

particule de materie care sînt cele mai mici și că natura se reduce la un Atom și că trebuie să existe un *non-ultra* pentru diviziunile ei. Sînt sigur că Motorul nostru Modern (Microscopul) va dovedi cu ajutorul ochilor și îi va dezvăța din nou de opiniile lor: pentru că prin acesta puteți vedea ce subtil divizor al materiei este Natura.

Astfel, „dacă dioptrica va continua să se dezvolte", realizările sale trecute vor fi cu mult depășite; și, deși autorul se ocupă în continuare de corpurile inanimate, deducția lui pare să implice clar o extindere paralelă a lumii organismelor în lumea celor infinit de mici în care „incomparabila Stenografie a Providenței" a produs acele „Automate-Insectă (acele Minuscule-vii)".[23]

Aceeași logică cerea extinderea domeniului vieții în jos, ceea ce aducea după sine ipoteza „infinităților lumilor" și a planetelor locuite în interiorul acelor lumi. Cele „două infinituri" — cel mare și cel mic — erau implicații ale aceleiași premise. Am văzut cum Fontenelle, pornind de la fapte deja cunoscute ale microbiologiei, susține în *Entretiens sur la pluralité des mondes* (*Discuții despre pluralitatea lumilor*) concluzia — în sine imposibil de demonstrat empiric — pe care căuta s-o stabilească. Fiecare picătură de apă este înțesată de „petits poissons ou petits serpents que l'on n'aurait jamais soupconnés d'y habiter".* Prin urmare, deoarece „Natura a răspîndit cu atîta libertate animale pe tot pămîntul", trebuie oare să credem că „după ce a dus fecunditatea ei la exces aici, pe alte planete s-a dovedit așa sterilă încît să nu producă ființe vii?"[24] Și pentru cei care au găsit edificare în premisele comune ale ambelor concluzii, orice dovadă concretă care putea s-o confirme pe vreuna din ele era o verificare mult așteptată a acestor adevăruri metafizice. Știința empirică a reușit totuși mai bine să sensibilizeze publicul la această implicație biologică a principiului plenitudinii decît să-l convingă de adevărul noii cosmografii.

Această a doua lărgire a granițelor naturii a avut două efecte opuse asupra imaginației oamenilor și a sentimentelor lor față de lumea în care trăiau. Pe de o parte, părea ceva înspăimîntător; oferea un spectacol înfiorător al unui parazitism universal, al vieții prădînd viața pretutindeni, și al corpului uman însuși infestat de miriade de ființe de pradă minuscule care se hrăneau cu el și a căror victimă — așa cum a ajuns să se presupună în curînd — devenea acesta cîteodată.[25] Pe de altă parte, viziunea părea să dea noi și foarte izbitoare ilustrări prodigioasei fecundități a Naturii și în același timp zgîrceniei ei admirabile. Se părea că viața era ubicuă. Nu exista o părticică de materie așa de mică încît să nu poată găzdui și hrăni ființe vii încă și mai mici; materia vie însăși era pretutindeni folosită pentru a susține altă materie vie și aceasta la rîndul ei alta, și așa mai departe, fără o limită

* Mici pești sau mici șerpi despre care n-am fi bănuit niciodată că există acolo.

stabilită. Microbiologul nu făcea decît să confirme și să ilustreze descrierea de către Pope a caracteristicii celei mai impresionante a Naturii:

> See, thro' this air, this ocean, and this earth,
> All matter quick, and bursting into birth.
> Above, how high, progressive life may go!
> Around, how wide: How deep extend below!*

Mințile mai întunecate preferau să contemple latura mai neplăcută a acestei imagini, ceea ce i-a servit lui Pascal în încercarea de a-l coborî și înfricoșa pe om, de a-l face dureros de sensibil față de locul său neînsemnat în ansamblul cosmosului și față de limitele puterii sale de înțelegere. Versurile lui Swift asupra unui presupus regres la infinit al parazitismului sînt prea cunoscute pentru a fi citate aici. Această însușire a naturii era pentru el, fără îndoială, o ilustrare a acelei răutăți generale a lumii pe care era înclinat s-o înfățișeze mereu. În principal tot pe tema aspectului alarmant al concepției despre „cele două infinituri" a tratat în versuri și Écouchard-Le Brun:

> Entre deux infinis l'Homme en naissant placé,
> Se voit de tous les deux également pressé. ...
> Pour confondre ses yeux qu'effraya l'Éléphant,
> Le Ciron** l'attendait aux confins du Néant.[26] ***

Dar cealaltă reacție a imaginației a fost evident mai răspîndită în filozofia și literatura secolului al XVIII-lea. Descoperirile microscopiștilor și presupusa existență a unor microorganisme mult mai mici și mai numeroase decît cele ce fuseseră descoperite furnizau încîntătoare dovezi noi ale insațiabilei fecundități care fusese considerată în toate filozofiile platonice esența „bunătății lui Dumnezeu"; dovezile aduceau o revigorare a acelor tipuri de emoție și pietate cosmică ce fuseseră întotdeauna asociate cu principiul plenitudinii. Următorul exemplu, despre care s-ar putea crede că a fost scris de un bacteriolog de la sfîrșitul secolului al XIX-lea sau din secolul al XX-lea într-un moment de dispoziție retorică, se găsește de fapt în *Spectator*-ul lui Addison (nr. 519):

Fiecare parte de Materie e locuită; fiecare Frunză verde viermuiește de Locuitori. Nu există Umoare în Corpul Omului sau al oricărui alt Animal în care Lentilele noastre să nu descopere miriade de Creaturi vii. Suprafața Animalelor

---

* Priviți în aer, în ocean și pe pămînt / Tot ce e viu și se-nmulțește. / Deasupra, cît de sus se poate viața înălța! / În jur cît e de extinsă! Și cît de-adînc coboară!

** *ciron* – animal din ordinul arahnide considerat, înainte de invenția microscopului, cea mai mică ființă existentă.

*** Prin naștere-așezat între două infinituri, / Omul se vede de ambele-apăsat. ... / Pentru-a-i tulbura ochii înspăimîntați de elefant, / Păianjenul minuscul l-aștepta la Porțile Neantului.

este de asemenea acoperită cu alte Animale care în același fel sînt Baza altor animale care locuiesc pe ele; ba mai mult, găsim în Corpurile cele mai solide, ca Marmura de exemplu, nenumărate Celule și Cavități care sînt înțesate de ființe așa de imperceptibile, încît nu pot fi descoperite cu ochiul liber.

Și toate acestea reprezentau pentru Addison o parte a acelei „minunate și surprinzătoare meditații" oferite de spectacolul Lanțului Ființei și încă o dovadă a „exuberanței și copleșitoarei bunătăți a Ființei Supreme, a cărei Milă se extinde asupra tuturor Operelor Sale". Addison găsește în microbi chiar un argument pentru existența îngerilor sau a altor ființe situate în ierarhie deasupra omului, „fiindcă există un Spațiu și Loc infinit mai mare pentru diferitele Grade de Perfecțiune dintre Ființa Supremă și Om decît dintre Om și cea mai josnică Insectă". Sentimentele lui James Thomson erau însă mult mai complexe. Pe de o parte — referindu-se ca de obicei la „mărețul lanț al ființelor" —, el e sigur că microorganismele au locul lor necesar și „util" în alcătuirea lucrurilor și versifică pe tema felului în care, așa cum o arată aceste organisme, „Natura plină viermuiește de viață". Și pentru el acesta este un motiv să laude

> that Power
> Whose wisdom shines as lovely on our minds,
> As on our smiling eyes his servant Sun.*

Pe de altă parte, poetul consideră benefic faptul că animalele minuscule

> conceal'd
> By the kind art of forming Heaven, escape
> The grosser eye of man; for if the worlds
> On worlds enclosed should on his senses burst,
> From cates ambrosial, and the nectar'd bowl,
> He would abhorrent turn; and in dead night,
> When silence sleeps o'er all, be stunn'd with noise.[27] **

Astfel, chiar și la cei care acceptau premisa optimiștilor că raționalitatea și valoarea naturii constau în „completitudinea" sa, răzbătea totuși sentimentul că ar fi fost mai plăcut dacă n-ar fi fost atît de completă.

Chiar și la sfîrșitul secolului, principiul plenitudinii și în special cel al continuității sînt încă recunoscute de Kant în *Critica rațiunii pure* drept prin-

---

* „acea Putere / A cărei înțelepciune strălucește la fel de dulce minții noastre / Precum și Soarele ce-i e supus — ochilor noștri zîmbitori.

** ascunse / Prin blîndul meșteșug al Cerului, nu sînt văzute / De ochiul omului; căci dacă s-ar arăta deodată simțurilor / Lumi peste lumi închise una-ntr-alta, / El le-ar respinge-n silă; și-n miezul nopții, / Atunci cînd liniștea domnește-n toate, ar fi înmărmurit de zgomot.

cipii călăuzitoare pentru biologie și alte științe, deși cu amendamentele speciale și importante care urmau din imposibilitatea, implicată de filozofia critică, a unei înțelegeri complete a unei sinteze așa de cuprinzătoare. Primul din cele două principii se numește „legea specificației care presupune multiplicitate și diversitate în lucruri" și „ar putea fi exprimată astfel: *entium varietates non temere esse minuendas**"; al doilea este „principiul afinității tuturor conceptelor, care cere o trecere continuă de la fiecare specie la fiecare alta prin creșterea graduală a diversității". De aici „derivă consecința sa nemijlocită: *datur continuum formarum*, adică toate varietățile speciilor se ating între ele și nu permit nici o trecere de la una la alta *per saltum*". Totuși această teză „nu se bazează pe temeiuri empirice" și „nu poate fi indicat nici un obiect care să-i corespundă în experiență", de vreme ce un astfel de continuum ar fi infinit și de vreme ce principiul nu ne dă „criteriul gradelor de afinitate" între specii adiacente, ci ne spune „doar că ar trebui să le căutăm". Prin urmare, concluzia lui Kant privitoare la „faimoasa lege a *scării continue* a creaturilor" pe care în mod greșit o consideră a fi fost „pusă în circulație de Leibniz" este că, deși „observația și cunoașterea pătrunzătoare a întocmirii naturii în conformitate cu un astfel de principiu nu puteau să o pună la îndemînă ca afirmație obiectivă", „metoda de a căuta o ordine în natură, după un astfel de principiu, și maxima de a admite o atare ordine ca existînd în natură (deși fără a determina eventual exact unde și cît de departe merge) constituie fără îndoială un principiu regulator al rațiunii, legitim și excelent". El „indică totuși calea spre o unitate sistematică a cunoașterii". Pe scurt, din analiza făcută de Kant condițiilor generale ale posibilității cunoașterii rezultă că ideea Lanțului Ființei, în caracterul său complet și continuu, este un „ideal al rațiunii" regulator care nu poate fi niciodată satisfăcut, deși știința poate spera și ar trebui să încerce în progresul ei să aducă din ce în ce mai multe dovezi empirice ale adevărului său aproximat.[28]

* Varietatea entităților nu trebuie micșorată fără temei.

9
Lanțul Ființei în perspectivă temporală

Cînd principiul plenitudinii a fost interpretat fie religios, ca expresie a încrederii în bunătatea divină, fie filozofic, ca implicație a principiului rațiunii suficiente, el a fost, așa cum s-a înțeles de obicei, un principiu contrar oricărei credințe în progres sau în vreo schimbare semnificativă a Universului ca ansamblu. Lanțul Ființei, în măsura în care continuitatea și completitudinea lui erau afirmate pe temeiurile cunoscute, era un exemplu perfect al unei scheme absolut rigide și statice a lucrurilor. Raționalitatea nu are nici o legătură cu datele. Dacă inexistența uneia dintre verigile din lanț ar fi dovada arbitrarietății alcătuirii lumii astăzi, tot astfel ar fi fost ieri și ar fi și mîine. Așa cum a precizat un filozof englez de la începutul secolului al XVIII-lea:

> [Dumnezeu] întotdeauna acționează conform cu un temei sau o Rațiune și de aici urmează că a avut o Rațiune pentru Creație, altfel nu ar fi creat deloc. Dacă, prin urmare, a avut o Rațiune, acea Rațiune cu siguranță a fost aceeași dintotdeauna și în fiecare moment; de exemplu, să presupunem că Bunătatea era Temeiul Creației Sale, de aici urmează că dacă a fost bun într-un moment anume, a fost așa dintotdeauna.[1]

Așa cum a atras atenția un contemporan, dacă acest lucru e adevărat, el trebuie să fie adevărat nu numai despre creație în general, ci și despre fiecare fel de ființă: el implică faptul că „nu numai *Îngeri* și *Oameni*, ci *fiecare specie diferită de viețuitoare*, fiecare *Planetă* și toți *Locuitorii ei* sînt eterni", și mai mult decît atît „că Dumnezeu *nu mai poate* crea *de acum încolo* vreo Specie nouă de Ființe, pentru că tot ceea ce este bine ca El să creeze în timp a fost bun dintotdeauna".[2]

Aceeași implicație de optimism a fost remarcată de către poetul Henry Brooke într-o notă în proză la *The Universal Beauty* (1735).

> Fie există o potrivire prezentă absolută a lucrurilor, fie o potrivire *in futuro*, adică în perspectivă, în tendință și doar relativă în prezent față de ce va fi absolut mai tîrziu. Dar dacă ar fi o potrivire absolută în starea prezentă a lucrurilor, atunci nu s-ar putea schimba nimic; pentru că ce e cel mai bun nu se poate schimba în mai bine.

Pentru multe minți din secolul al XVIII-lea, această concepție a unei lumi în care nu apăruse nici o noutate, sau nu va apărea de aici înainte, pare

să fi fost total satisfăcătoare. Abatele Pluche, de exemplu, într-o foarte citită popularizare a cunoștințelor de astronomie ale timpului, descria imuabilitatea esențială a naturii ca una din concluziile definitive ale filozofiei; și el a considerat-o evident drept concluzia cea mai revelatoare. Fără îndoială, recunoaște el, creația a fost într-un sens progresivă pînă cînd a fost produs omul. Dar o dată cu el s-a ajuns la punctul final pe care fazele anterioare îl pregătiseră.

Prin urmare, nu se va mai produce nimic în plus în epocile care vor veni. Toți filozofii au deliberat și au ajuns la un acord asupra acestei chestiuni. Luați dovada experienței; elemente întotdeauna aceleași, specii care nu variază niciodată, semințe și germeni pregătiți dinainte pentru perpetuarea tuturor, astfel încît putem spune *Nimic nou sub soare*, nici o creație nouă, nici o specie care nu a existat de la început.[3]

Această presupunere a fost cîteodată folosită la începutul secolului împotriva științei incipiente pe atunci a paleontologiei. Ideea că fosilele sînt rămășițele unor organisme reale acum stinse era combătută pe temeiul că, într-un Univers bine guvernat, fiecare specie trebuie să fie constant reprezentată; astfel scria marele botanist englez John Ray în 1703:

Ar urma că multe specii de Crustacee sînt pierdute din Lume, ceea ce Filozofii nu au vrut pînă acum să admită, considerînd Distrugerea oricărei Specii drept o dezmembrare a Universului, o cădere în imperfecțiune; în timp ce ei cred că Providența Divină se preocupă în special să apere și să păstreze Lucrarea Creației.[4]

Această concluzie a fost susținută și extinsă de către teoria embriologică a preformării sau *emboîtement* dominantă în acea epocă și care afirma nu numai că toate speciile, ci și toate organismele individuale au existat de la început. Fără îndoială că, spre deosebire de specii, indivizii par să sporească în număr și să se schimbe, dar în realitate aceasta este o simplă extindere sau „desfășurare" (*evolutio*) a structurilor sau însușirilor care erau prestabilite pe o foarte gradată scară a dimensiunilor, în germenii primitivi care zăceau închiși unul în altul ca un set de cutii. Așa cum spunea poetic Brooke, Omnipotența Creatoare

could infinitude confine,
And dwell *Immense* within the minim shrine:
The eternal species in an instant mould
And endless worlds in seeming atoms hold,
Plant within plant, and seed unfolding seed.[5]*

Astfel, un important grup al ideilor dominante în prima parte a secolului al XVIII-lea — concepția despre Lanțul Ființei, principiile plenitudinii și

* a putut infinitul să închidă / Și să sălășluiască Imensă în cel mai mic altar, / Să pună în forme trecătoare speciile eterne, / În irealii-atomi nenumărate lumi, / Planta în plantă, sămînța în sămînță.

continuității pe care aceasta se întemeia, optimismul pe care îl justifica, biologia general acceptată —, toate erau în acord cu presupusul dicton al lui Solomon, pe care mulți alții pe lîngă Pluche aveau obiceiul să îl citeze ca o inspirată confirmare a concluziilor filozofiei și științei. Nu numai că nu există, dar nu va fi niciclnd ceva nou sub soare. Curgerea timpului nu aduce nici o îmbogățire a diversității lumii; într-o lume care este manifestarea rațională eterne nu s-ar putea întîmpla așa ceva. Dar tocmai în perioada cînd această implicație a vechilor concepții a devenit foarte evidentă a început să se manifeste și o reacție împotriva ei.

Căci unul dintre principalele evenimente din gîndirea secolului al XVIII-lea a fost apariția perspectivei temporale a Lanțului Ființei. Acel *plenum formarum* a ajuns să fie considerat de unii nu ca inventar, ci ca program al naturii, care este pus în aplicare treptat și foarte încet în istoria cosmică. Deși toate cele ce sînt posibile vor să se realizeze, nu li se acordă pe dată tuturor existența. Unele au dobîndit-o în trecut și se pare că au pierdut-o de atunci; multe sînt întruchipate în felurile de ființe care există acum; fără îndoială că infinit mai multe sînt menite să primească darul existenței în epocile care vor veni. Principiul plenitudinii se aplică Universului în întreaga sa cuprindere temporală. Demiurgul nu se grăbește; iar bunătatea sa este suficient dovedită dacă, mai devreme sau mai tîrziu, fiecare Idee își găsește manifestarea sa în ordinea sensibilă.

Cauzele acestei schimbări erau de mai multe feluri; dar aceea care este cea mai semnificativă pentru subiectul nostru constă în dificultățile pe care le va stîrni principiul plenitudinii însuși în interpretarea lui tradițională, atunci cînd implicațiile sale erau în întregime puse în lumină și serios luate în considerare. Acele implicații erau, pe de o parte, intolerabile pentru sentimentele religioase ale multora; pe de altă parte, devenea din ce în ce mai evident că ele se împăcau greu cu fapte cunoscute despre natură. Staticul și permanent completul Lanț al Ființei s-a prăbușit în mare parte sub propria sa greutate.

Să menționăm întîi dificultățile religioase și morale. Neajunsul fatal al optimismului — și al principiului plenitudinii de care depindea acesta — era acela menționat de Voltaire: nu lasă loc speranței, cel puțin pentru lume în general și pentru omenire ca totalitate. Dacă binele universal are nevoie de toate relele parțiale și dacă Universul este și a fost dintotdeauna perfect bun, nu ne putem aștepta ca răul parțial să dispară. Optimismul logic consecvent este echivalent cu doctrina Conservării Răului metafizic, moral și fizic; suma imperfecțiunii părților trebuie să rămînă constantă, deoarece tocmai în realizarea acelei sume constă perfecțiunea întregului. Dar acelor spirite cărora realitatea răului concret al existenței li se părea prea profundă ca să poată fi diminuată printr-un silogism, acest paradox optimist li se părea o comedie grotescă. E mai bine să recunoaștem că lumea nu este în prezent complet rațională și să ne păstrăm speranța în schimbarea ei decît

să o considerăm drept perfect rațională — și absolut fără speranță.

Pentru individ, e adevărat, principiul plenitudinii nu excludea în mod necesar perspectiva de a atinge o treaptă de existență mai înaltă într-o altă viață. Deși structura permanentă a lumii consta dintr-un set fix de compartimente ideale și deși fiecare dintre acestea trebuia ocupat, nu era imposibil pentru ocupantul unuia dintre ele să se mute în altul mai bun. Dar această posibilitate era însoțită — conform interpretării date principiului de unii din cei mai recunoscuți susținători ai săi — de o ciudată condiție. Cei aparținînd „ordinelor inferioare" din Univers, sublinia Edmund Law, „nu ar putea aspira către o poziție superioară fără a-l prejudicia pe cel superior care ocupă acea poziție; pentru că el trebuie să-și părăsească locul înainte ca altul să se ridice pînă la el". De aici rezultă că, deși prin exercitarea corectă a libertății sale morale un om „ar putea deveni potrivit pentru o poziție superioară", el nu ar putea fi promovat pînă la ea pînă cînd nu ar rămîne un spațiu liber prin „degradarea", ca urmare a unor fărădelegi, a unuia dintre aceia superiori lui. Aceasta era o strictă deducție din teorie, dacă se considera că fiecare grad de diferență posibilă putea avea doar un singur reprezentant la un moment dat; și această presupunere era cerută de principiul identității indiscernabilelor. Două creaturi ocupînd exact același loc pe scară ar fi aceleași făpturi. Dar urmarea că nimic nu se poate ridica în lume decît cu prețul căderii altcuiva era în mod evident o monstruozitate morală. Dovada adusă de optimist în sprijinul raționalității alcătuirii generale a lucrurilor s-a dovedit a fi o dovadă a esențialei ei imoralități.

O revoltă împotriva acestor două implicații ale teoriei a fost, prin urmare, inevitabilă, de îndată ce ele au devenit în întregime evidente. Lanțul Ființei trebuia să fie reinterpretat astfel, încît să admită progresul în general și un progres al individului neînsoțit de degradarea altuia. Și, pe de altă parte, concepția tradițională, reinterpretată în acest mod, sugera o nouă escatologie sau mai degrabă reînvierea uneia vechi. De vreme ce încă se presupunea că scara era fin gradată, pentru că natura nu face salturi, viața viitoare trebuia imaginată — cel puțin pentru aceia care se folosesc bine de libertatea lor — ca o ascensiune treptată, treaptă cu treaptă, a tuturor nivelurilor superioare celui ocupat de om pe pămînt; și pentru că numărul acestor niveluri dintre om și Ființa Perfectă trebuia să fie infinit, acea ascensiune nu putea avea sfîrșit. Viziunea destinului uman ca progres infinit se naștea astfel ca o consecință a reflecției asupra principiilor plenitudinii și continuității.

Această revizuire a escatologiei tradiționale fusese prefigurată în secolul anterior de Henry More. Pentru că *natura non facit saltus*, cei morți, deduce el, nu sar imediat de la imperfecțiunea lor terestră la fericirea celestă; tot așa, nici despre plenitudinea ființei nu trebuie să presupunem că se realizează simultan.

Un muzician nu atinge toate corzile în același timp; nu ne putem aștepta ca totul în Natură să se întîmple în fiecare moment; dar cînd vine rîndul său, coarda atinsă va suna; pînă atunci ea rămîne tăcută.[6]

Addison, pe care l-am văzut deja tratînd cu un fel de extaz poetic tema Lanțului Ființei, a fost îndemnat de această viziune să respingă mai violent decît More concepția protestantă despre viața de după moarte ca o eternă fixare într-o imuabilă fericire sau suferință. El scria în *Spectator* în 1711:

Printre alte excelente argumente pentru nemurirea sufletului, există unul care provine din progresul continuu al sufletului către perfecțiunea sa, fără posibilitatea de a o atinge vreodată, ceea ce este o aluzie despre care nu îmi amintesc să fi fost abordată sau îmbunătățită de alții care au scris pe acest subiect, deși mi se pare de o mare importanță.[7]

Trebuie să credem, declară Addison,

că generațiile de ființe raționale care se ridică și apoi dispar într-o rapidă succesiune primesc aici doar primele lor rudimente de existență, iar după aceea sînt transplantate într-un climat mai prietenos, unde se pot răspîndi și pot prospera pentru vecie. Nu există, după părerea mea, în religie o considerație mai plăcută și mai de succes ca aceea a progresului perpetuu pe care sufletul îl face către perfecțiunea naturii sale, fără a o atinge vreodată. A privi sufletul ca avansînd de la o putere la alta, a gîndi că el va străluci veșnic în noi ascensiuni glorioase și va lumina în veci, că va aduna virtute după virtute, cunoștință după cunoștință este ceva minunat de atrăgător pentru mintea omului. Ba mai mult, probabil că este o perspectivă plăcută lui Dumnezeu să vadă Creația Sa devenind și mai frumoasă în ochii Săi și apropiindu-se de El prin grade din ce în ce mai mari de asemănare.

Această viziune a unei perspective nelimitate a cuiva de a-și îmbunătăți poziția în Univers, o perspectivă deschisă în aceeași măsură tuturor ființelor raționale, l-a atras evident pe Addison în parte pentru că elibera imaginea Scării Ființei de acea impresie de inegalitate iremediabilă pe care o avea în forma obișnuită.

Eu cred că această singură considerație a evoluției unui spirit finit către perfecțiune va fi suficientă ca să stingă toată invidia naturilor inferioare și disprețul celor superioare. Acel Înger care acum apare ca un Dumnezeu sufletului omenesc știe foarte bine că va veni o vreme în eternitate cînd sufletul omenesc va fi la fel de perfect cum este el însuși acum; ba mai mult, va fi o vreme cînd va privi cu dispreț acel grad de perfecțiune care îi lipsește acum.

Astfel, Scara Ființei devine literalmente o scară, cu un număr infinit de trepte, pe care le urcă sufletele individuale în veci. Dacă ele urcă în același ritm, ordinea ierarhică rămîne aceeași, și pozițiile relative nu se schimbă:

E adevărat că natura superioară avansează și ea, și astfel își păstrează distanța și superioritatea pe Scara Ființei; dar ea știe că oricît de înaltă e poziția pe care o

are în prezent, natura inferioară va ajunge în cele din urmă la ea și va străluci cu o glorie la fel de mare.

Cîțiva ani mai tîrziu, Leibniz conchide în *Principes de la Nature et de la Grâce* (1718) cu asigurarea că nici un om nu va atinge vreodată pe deplin viziunea fericirii:

Fericirea noastră nu va consta niciodată, și nici nu ar trebui să constea, într-o bucurie deplină, în care nu mai există nimic de dorit și care ne-ar face mintea inactivă, ci într-un perpetuu progres către noi plăceri și noi perfecțiuni.[8]

Această reconstrucție a doctrinei imortalității apare cu claritate în aceeași scriere în care fuseseră deduse atît de deschis tristele consecințe ale argumentului în favoarea optimismului. Edmund Law, un teolog suficient de ortodox ca să obțină un post de episcop în propria sa ascensiune pe Scara Ființei, nu poate accepta concluzia la care duceau atît logica arhiepiscopului King, cît și propria sa logică. Pentru că el adaugă la aparent triumfătoarea concluzie a argumentului — aceea că „starea prezentă a lumii este cea mai bună care poate fi" — o notă de subsol în care se întreabă „dacă se poate presupune că Dumnezeu a pus categoriile de ființe într-așa o ordine fixă și inalterabilă încît să nu admită un progres; și dacă El a făcut ființele de la început atît de perfecte pe cît poate fi natura unui lucru creat". Răspunsul, crede Law, nu este „ușor de formulat". Cei care răspund afirmativ „se întemeiază pe noțiunea noastră despre o bunătate infinită sau absolută care îndeamnă Divinitatea să transmită toate felurile de fericire în cel mai înalt grad, tot așa cum o îndeamnă să le transmită indiferent în ce măsură. Dar Divinitatea nu a făcut aceasta, spun ei, ci doar a înzestrat la început unele ființe cu toată perfecțiunea pe care o ființă ar putea-o primi și a dat fiecărei clase subordonate de ființe cea mai mare fericire de care erau capabile naturile lor." Cu toate acestea, Law însuși înclina către viziunea contrară: „Deși poate părea un paradox", el crede că „poate, după considerații ulterioare, nu va fi judecată ca improbabilă."

Pentru o ființă... a se confrunta cu o din ce în ce mai mare bucurie nouă și necunoscută, a se apropia din ce în ce mai mult de perfecțiune, cu siguranță ridică fericirea sa chiar deasupra aceleia a altor ființe a căror condiție se presupune că a început și s-a sfîrșit cu acel grad de perfecțiune unde va sfîrși și aceasta (dacă va exista un sfîrșit vreodată) și care nu au cunoscut niciodată imperfecțiunea, varietatea sau progresul. O ființă finită fixată într-o stare, oricît de înaltă, va manifesta probabil, după concepțiile noastre (dacă ni se îngăduie să judecăm cu facultățile noastre prezente, căci nu putem judeca altfel), o anumită indolență sau insensibilitate... pe care nimic altceva decît schimbarea și varietatea nu le pot vindeca. Nu pare probabil, prin urmare, că Dumnezeu a fixat realmente orice ființă creată chiar și în gradul de perfecțiune cel mai apropiat Lui Însuși. Ba mai mult, este imposibil să concepem un astfel de grad superior, și presupunerea este absurdă, deoarece acele lucruri care sporesc continuu nu pot avea un punct final...

[Dumnezeu, prin urmare] credem noi nu va produce niciodată astfel de ființe care să nu aibă destul loc pentru a crește în perfecțiune și a dobîndi continuu o nouă fericire alături de o nouă perfecțiune.[9]

Această schimbare în credința despre o viață viitoare se asocia strîns — așa cum ilustrează ultimul citat — cu o observație psihologică, o generalizare despre natura umană favorită tocmai acelor filozofi cărora le plăcea să trateze despre principiul plenitudinii. Omul, s-a spus, e capabil de fericire doar prin schimbare continuă. În deschiderea operei lui Bruno *Spaccio della bestia trionfante*, care a fost tradusă în engleză în 1713 și a fost mult citită și admirată în secolul al XVIII-lea, „Înțelepciunea" apare și rostește aceste cuvinte:

Dacă, prin urmare, corpurile nu s-ar schimba, materia nu ar varia, ființele nu s-ar altera, nu ar exista nimic agreabil, nimic bun, nimic plăcut... Plăcerea și satisfacția nu constau în nimic altceva decît într-o anumită trecere, un anumit progres sau o mișcare de la o stare la alta. (Nu ne poate plăcea nimic în prezent dacă nu ne-am plictisit de ce a trecut)... Schimbarea de la o extremă la alta, cu toate intervalele, avansînd de la un contrariu la altul prin toate spațiile intermediare, aduce cu siguranță satisfacție.[10]

Aceeași observație psihologică revine de multe ori la Leibniz, de exemplu: „Aceasta este însăși legea bucuriei, ca plăcerea să nu persiste în același fel, pentru că aceasta naște dezgust și ne face nepăsători, nu fericiți."[11]

Principala semnificație istorică a acestor idei stă în faptul că ele indică apariția și difuziunea unui mod de a gîndi despre natura binelui care avea să fuzioneze cu acela rezultat, așa cum am văzut, din logica optimismului. Noua escatologie era manifestarea unei a doua noi concepții despre valoare. Identificarea platonică a binelui absolut cu αὐτάρκεια și stingerea dorinței — „cel care o posedă are întotdeauna o perfectă suficiență și nu are nevoie vreodată de altceva" — lăsau loc concepției opuse: *nici o* finalitate, nici o perfecțiune ultimă, nici o oprire a expansiunii voinței. Astfel de pasaje ca acelea pe care le-am citat din Leibniz, Addison și Law prefigurau clar idealul faustic. Omul e prin natura sa insațiabil și voința Creatorului său îl face să fie așa; dacă e consecvent naturii și vocației sale, el nu poate spune nici unui moment al experienței sale: „Verweile doch, du bist so schön!"* Tendința de a substitui idealul unui *Streben nach dem Unendlichen***, unei veșnice urmăriri a unui țel de neatins, cu acela al repaosului final al sufletului în contemplarea Perfecțiunii, o asimilare în „pacea care aduce liniștea în centrul" cerului în viziunea lui Dante despre Paradisul Ceresc — această tendință a fost de obicei postdatată de către istorici. Ea nu a fost creată de

* „Rămîi, ești atît de frumoasă!" — exclamația lui Faust adresată clipei presupuse a fi cea mai frumoasă a vieții sale.

** Năzuință către infinit.

Goethe, nici de romanticii germani, nici chiar de Lessing, ci fusese exprimată în repetate rînduri de-a lungul secolului atît de filozofi eminenți, cît și de oameni de litere cu un public foarte larg; ea a fost strîns asociată în gîndirea lor cu ideea acceptată despre Scara Ființei care cu mult timp înainte fusese vag descrisă de teologi de o desăvîrșită bună-credință drept calea pe care gîndirea se ridică la Dumnezeu.

În eseul lui Lenz, *First Principles of Morals* (1772), se poate auzi din nou, pe un ton mai blînd, acest preludiu la tema romantică ce urma să se facă auzită în curînd cu intensitate. El a definit natura „îndemnului către completitudine" (*Vollkommenheit*) pe care îl declară unul din impulsurile fundamentale ale naturii umane. Această completitudine constă în deplina dezvoltare a tuturor „puterilor și capacităților pe care Natura le-a pus în noi". Dar două amendamente, amîndouă legate în mintea lui Lenz de principiile plenitudinii și continuității, însoțesc acest ideal etic al autorealizării. (1) „Am aflat în Epoca Luminilor pe care o trăim că printre facultățile noastre unele sînt superioare — acelea ale minții — și că celelalte ar trebui să se subordoneze acestor așa-zise facultăți mai înalte ale sufletului. Prin urmare, tot în aceeași proporție ar trebui să încercăm să ni le cultivăm și dezvoltăm. Dar pentru că aceste facultăți se află într-o legătură inseparabilă, infinit de fină una cu alta[12], celelalte [adică cele de « mai jos »] nu trebuie nici ele neglijate — și aceasta în funcție de diferitele tendințe ale fiecărui individ." (2) Dar atît pentru rasă, cît și pentru individ același principiu cere o continuă respingere a *status quo*-ului, o necontenită ascensiune pe Scara Ființei.

> Luați aminte căci vă vorbesc acum despre o perfecțiune *omenească*. Sper că nu mi se va reproșa că, de vreme ce Dumnezeu i-a creat pe primii oameni buni, ei nu ar fi avut nevoie, în viziunea mea, de o moralitate, adică de un efort moral conștient. „Bine" însemna în cazul primilor oameni *perfectibil*, nu perfect, pentru că altfel nu ar fi existat o cădere. Toate viețuitoarele, de la vierme pînă la serafim, trebuie să fie capabile de a se perfecta, altfel ele ar înceta să fie creaturi finite și s-ar pierde pe sine, conform concepției platonice, în Ființa infinită și perfectă.[13]

Aceasta este una din numeroasele anticipări din secolul al XVIII-lea ale cunoscutului cuplet al lui Emerson:

> Striving to be man, the worm
> Mounts through all the spires of form.*

Deși într-o epocă în care mulți oameni de știință erau și teologi această schimbare în aplicarea etică și religioasă a concepției tindea de la sine să promoveze o schimbare similară în ideile științei, această din urmă schimbare era sprijinită în același timp și de rațiuni mai puțin speculative. Una dintre ele era dificultatea, ca să nu spunem imposibilitatea, de a vedea

---

* Străduindu-se s-ajungă om, viermele / Urcă prin toate spiralele formei.

în tipurile organice existente gradele de continuitate pe care le presupunea teoria. Natura, așa cum era ea observată, *nu* părea să înfățișeze nici măcar un segment din lanțul complet și neîntrerupt. Acestei obiecții i s-a acordat o mare importanță de către acei puțini scriitori care au fost destul de îndrăzneți ca să atace întreaga supoziție a plenitudinii creației. În a doua jumătate a secolului, Voltaire, dr Johnson și antropologul pionier Blumenbach se numărau printre cei mai notabili critici de acest fel. Voltaire mărturisește că fusese odată fascinat de ideea Scării Ființei.

Cînd am citit pentru prima oară Platon și am ajuns la gradația ființelor care se ridică de la cel mai ușor atom pînă la Ființa Supremă, am rămas mut de admirație. Dar cînd am examinat-o mai atent, marea fantomă a dispărut, așa cum altădată se spunea că toate spiritele aveau obiceiul să dispară la cîntatul cocoșului. La început, imaginația se delectează văzînd tranziția imperceptibilă de la inanimate la materia organică, de la plante la zoofite, de la acestea la animale, de la acestea la *spirite*, de la *spiritele* avînd un mic trup de aer la substanțele imateriale; și în sfîrșit îngerii și diferite feluri de astfel de substanțe, sporind în frumusețe și perfecțiune pînă la Dumnezeu Însuși. Această ierarhie e pe placul acelor oameni buni care își închipuie că îi văd în ea pe Papă și pe cardinalii săi urmați de arhiepiscopi și episcopi; după care vin parohii, vicarii, simplii preoți, diaconii și subdiaconii; apoi apar călugării și linia se sfîrșește cu capucinii.[14]

Sprijinindu-se pe trei argumente, Voltaire afirmă că seria continuă nu există în lumea organică. În primul rînd, unele specii care au existat cîndva au dispărut; altele sînt pe cale de dispariție; iar altele ar putea sau pot fi distruse de om dacă el o dorește. „Dacă restul lumii i-ar fi imitat pe englezi nu ar mai fi lupi pe pămînt." Este, de asemenea, probabil să fi existat rase de oameni care au dispărut. În al doilea rînd, faptul evident că putem concepe specii imaginare intermediare între cele care există în mod real arată imediat că înșiruirea formelor e întreruptă:

Nu există oare un gol evident între maimuță și om? Nu e ușor oare să ne imaginăm un biped fără pene posedînd inteligență, dar neavînd nici vorbire, nici formă umană, care ar răspunde gesturilor noastre și ne-ar servi? Și între această specie și om oare nu ne putem imagina altele?

În cele din urmă, supoziția completitudinii lanțului cere existența unei vaste ierarhii de ființe imateriale deasupra omului. Fără îndoială, un creștin va crede în unele ființe de acest gen *parce que la foi nous l'enseigne**. Dar ce alt temei în afară de revelație există pentru a crede în ele — cu alte cuvinte, ce temei a avut Platon să creadă? Cît despre lumea inanimată, e clar că nu există gradație a componentelor sale — de exemplu în mărimea planetelor sau orbitelor lor. Prin urmare, în ansamblu, critica lui Voltaire susține că orice om care va da cea mai mică atenție faptelor cunoscute va vedea

* Întrucît credința ne învață astfel.

imediat falsitatea supoziției că „natura nu face salturi". El conchide cu o apostrofare a lui Platon, care, după părerea lui, a fost sursa unei întregi iluzii:

O, Platon, cel mult admirat! Mă tem că nu ne-ai spus decît povești și n-ai vorbit decît în sofisme. O, Platon! ai făcut mai mult rău decît știi — Cum așa? voi fi întrebat; dar nu voi răspunde.[15]

Voltaire a mai criticat în altă parte, deși nu cu o logică meticuloasă, supozițiile *a priori* pe care se sprijină principiul plinătății cosmice. „De ce ar fi și cum poate fi existența infinită? Newton a demonstrat realitatea vidului. Dacă în natură poate fi un vid dincolo de natură, pe ce se bazează necesitatea că entitățile ar trebui să se extindă la infinit? Ce ar fi o întindere infinită? Ea e tot atît de posibilă ca și un număr infinit." Totuși în același paragraf în care neagă infinitatea lumii în spațiu, Voltaire afirmă infinitatea ei în timp și de aceea atacă doctrina tradițională a creației pe temeiuri la fel de tradiționale. „Marele principiu *nimic nu vine din nimic* este la fel de adevărat ca doi și cu doi fac patru." Universul trebuie să fie deci „etern".

Este o contradicție absurdă să spunem că Ființa Activă a petrecut o eternitate fără a acționa, că Ființa Creatoare a existat de-a lungul timpului infinit fără să creeze nimic, că Ființa Necesară a fost de-a lungul eternității o făptură inutilă.[16]

Atacul lui Johnson asupra teoriei se baza pe temeiuri similare; dar, față de cel al scriitorului francez era, în mod oarecum surprinzător, mai profund și mai dialectic.[17] Nu numai că principiul plenitudinii contrazicea faptele observabile, ci i se părea că se contrazice pe sine. Lanțul Ființei trebuie să fie un continuum autentic, dacă acel principiu are vreo validitate; dar într-un continuum trebuie să existe o infinitate de membri intermediari între alți doi membri, oricît de „apropiați" unul de altul. Johnson aplica astfel la concepția despre Univers acceptată unele raționamente care fuseseră aplicate liniei încă de Zenon din Elea.

Scara Existenței de la Infinitate la Nimic nu poate avea Ființă. Cea mai înaltă Ființă care nu e infinită trebuie să fie, așa cum s-a observat deseori, la o Distanță infinită de Infinitate... Și în această Distanță dintre finit și infinit va fi Loc pe veci pentru o Serie infinită de Existențe indefinibile. Între cea mai de jos existență neîndoielnică și Neant, indiferent unde presupunem că se termină această Existență cunoscută, se află alt abis infinit de adînc, unde din nou este Loc pentru nenumărate Categorii subordonate, ce se continuă la infinit și totuși sînt infinit superioare Inexistenței... Aceasta nu e totul. Pe Scară, oriunde începe sau se termină, există infinite Goluri. La orice Distanță apreciem că se află următoarea Categorie de Ființe deasupra Omului, există loc pentru o Categorie intermediară de Ființe; și dacă e loc pentru o categorie, e loc pentru infinite Categorii, pentru că fiecare Lucru care are ceva superior sau inferior, și în consecință toate Părțile unui lucru pot fi divizate la infinit. Astfel încît, pe cît putem judeca, poate exista în Vid, între oricare două Trepte ale Scării sau între oricare două Puncte ale conului Ființei — destul Loc pentru Exercitarea infinită a Puterii Infinite.

Pe lîngă aceasta, observă Johnson, principiul plenitudinii are implicații care ar trebui să fie empiric verificabile, dar care sînt de fapt false.

Orice Rațiune care poate să dovedească faptul că există Ființe de orice gen posibil va dovedi că există cel mai mare Număr posibil din orice Fel de ființe; dar în privința Omului știm, dacă știm cu adevărat ceva, că acest lucru nu e adevărat.

Pe scurt, Johnson conchide că „această Scară a Ființei despre care am demonstrat că este înălțată de trufașa Imaginație se sprijină pe Neant la Rădăcină, pe Neant la Vîrf și are Goluri de la o treaptă la alta, prin care orice Ordin de Ființe se poate scufunda în Neființă fără nici o Dificultate, atît pe cît putem judeca aceasta, pînă la Nivelul superior sau inferior". Astfel

se vede cît de puține Motive au cei care își sprijină Rațiunea pe Scara Ființei să triumfe asupra celor care recurg la orice alt Expedient ca Soluție și ce dificil este pentru fiecare Parte să reprime Rebeliunile Siguranței prezumțioase. *Qui pauca considerat, facile pronunciat.*[18]*

Critica lui Johnson s-a apropiat foarte mult de rădăcina chestiunii. Dacă și contemporanii săi ar fi examinat-o cu atenție, sfîrșitul secolului al XVIII-lea ar fi marcat prăbușirea principiului continuității și a argumentului tradițional în favoarea optimismului pe care Johnson l-a atacat viguros în aceeași scriere. Dar se pare că nici critica lui, nici a lui Voltaire nu au produs mult efect. De-a lungul secolului, supozițiile de plenitudine, continuitate și gradare au continuat, așa cum am văzut, să domine mințile oamenilor, în special în științele biologice.

Cu toate acestea, devenea din ce în ce mai evident — așa cum fusese de fapt și pentru unii scriitori medievali — că ceva trebuia făcut pentru a împăca postulatul necesității realizării complete a tuturor posibilelor cu faptul că lumea concretă este temporală. Presupusa necesitate era o necesitate *eternă*; dar, în mod evident, realizarea ei *nu* era eternă. Dacă indivizii sînt verigi în lanț, în mod clar nu există toți în același timp, și chiar dacă s-a presupus că verigile — printr-o derogare de la principiul continuității — erau specii, problema reală a existenței golurilor în seria organică i-a pus multă vreme în dificultate pe cei ce credeau în „plenitudinea" și continuitatea creației. Un mod de a face față acestei dificultăți la care o minte atît de luminată ca aceea a lui Leibniz revenea din cînd în cînd consta, așa cum am văzut, în atribuirea membrilor consecutivi ai seriei de ființe planetelor sau sistemelor solare. Pentru a găsi aici verigile lipsă, ar trebui să zbori către Marte sau Pleiade.[19] Maupertuis, care era considerat un mare om de știință în vremea sa, a formulat o altă supoziție exagerată pentru a salva doctrina completitudinii originare a șirului de forme. Multe specii care au existat

* Cine gîndește puțin se pronunță cu ușurință.

odată, sugera el, probabil că au dispărut accidental, de exemplu prin apropierea unei comete. Natura, așa cum o vedem acum, este ca un edificiu ce a fost odinioară întreg, dar a fost, apoi, lovit de fulger: „ea înfățișează ochilor noștri numai ruine în care nu mai putem discerne simetria părților, nici planul arhitectului"[20]. Dar pentru cei a căror credință în plenitudinea și continuitatea Universului era mai tenace exista o ipoteză mai plauzibilă și mai puțin arbitrară: aceea că Lanțul Ființei, deși nu poate fi observat în completitudinea sa acum, ne-ar apărea astfel sau continuînd să devină astfel, dacă am putea cunoaște întreaga înșiruire de forme în timp, în trecut, prezent și viitor.

Mai mulți comentatori recenți ai lui Leibniz au susținut că această soluție nu a fost adoptată de el, că el încă adera la viziunea unui Univers static. Se pot cita cîteva pasaje în sprijinul acestei interpretări; dar dovezile sînt, în ansamblu, împotriva ei.[21] Există o faimoasă scrisoare, datînd probabil din 1707, din care am citat parțial, în care Leibniz discută cu și mai mare entuziasm ca de obicei despre importanța științifică a principiului continuității; el conchide astfel: acel principiu

> este, așadar, pentru mine dincolo de orice îndoială; el ar putea servi la clarificarea unor importante chestiuni în filozofia autentică și care, ridicîndu-se deasupra simțurilor și imaginației, caută originea fenomenelor în zonele intelectuale. Mă amăgesc pe mine că am anumite idei despre aceste adevăruri; dar această epocă nu este pregătită să le primească.

Care erau aceste implicații suplimentare ale principiului, care erau atît de ciudate încît Leibniz a ezitat să le facă explicite? Există motive să credem că cel puțin unul dintre ele era concluzia că lumea este deocamdată incompletă, că Lanțul Ființei trebuie interpretat ca un proces în care toate formele se realizează treptat, în timp. În *Protogaea* (1693), Leibniz subliniază că multe specii de organisme care au existat în epoci geologice anterioare s-au stins acum și că multe ce ne sînt cunoscute erau pe atunci, se pare, inexistente, și adaugă că este o ipoteză „demnă de crezare că în decursul vastelor schimbări" care au avut loc în starea scoarței terestre, „chiar speciile de animale s-au transformat de multe ori".[22] „Este posibil", adaugă el, ca la un moment dat în trecut, „multe specii care au în ele ceva din pisică, așa cum ar fi leul, tigrul, linxul, să fi fost aceeași rasă și să fie considerate acum ca noi varietăți ale speciei originare."[23] Într-o altă scriere (1710), el sugerează că e probabil ca primele animale să fi fost marine, iar amfibiile și animalele terestre să descindă din ele.[24] Și în altă parte, Leibniz extinde, pe temeiuri metafizice, concepția dezvoltării graduale a întregului Univers: *semnificația* timpului și a schimbării, declară el, motivul din care *le changement est à propos*, este că prin aceasta pot „exista mai multe specii sau forme de perfecțiune, deși acestea pot fi egale în grad"[25]. Leibniz observă în altă parte că există două posibile ipoteze în această chestiune;

„prima, că natura este întotdeauna la fel de perfectă, a doua că ea sporește mereu în perfecțiune, presupunînd că nu a fost posibil să i se dea completa perfecțiune dintr-o dată". Dacă a doua ipoteză este adevărată, faptul s-ar putea explica în două feluri: fie nu a fost nici un început, și momentele sau stările lumii sporesc în perfecțiune de o veșnicie, fie a existat un început al procesului![26] Și într-una din cele mai interesante scrieri mai scurte ale sale el se pronunță pe cît de explicit posibil în favoarea ipotezei progresului continuu. Plinul posibilității este acum și va fi mereu ca un cîmp parțial semănat din care plante noi și mai bune trebuie să răsară la nesfîrșit, o dată ce un continuum nu se poate epuiza niciodată.

Trebuie recunoscut că există o creștere cumulativă a frumuseții și perfecțiunii universale a operelor lui Dumnezeu, un progres perpetuu și fără îngrădire al Universului ca întreg, astfel încît el avansează către o mai bună stare de cultivare [lat. *cultus* — n. t.], întocmai așa cum mare parte din pămîntul nostru este deja cultivat și va fi astfel din ce în ce mai mult de acum înainte... Cît despre obiecțiile care pot fi ridicate, că dacă acest lucru e adevărat atunci la un moment dat lumea ar fi trebuit să devină un paradis, răspunsul nu se află departe: deși multe substanțe vor fi atins un mare grad de perfecțiune, din cauza divizibilității infinite a continuum-ului, vor rămîne întotdeauna în abisul lumii părți care dormiseră pînă atunci și care vor fi stîrnite și se vor ridica spre o stare mai înaltă și mai bună și către o mai bună cultivare, ca să spunem așa. Și pentru acest motiv transformarea nu va înceta niciodată.[27]

Leibniz trebuia să reconcilieze această teză generală a progresului creator al naturii și de asemenea afirmațiile ocazionale mai concrete despre transformarea speciilor cu alte trăsături ale sistemului său cu care la prima vedere păreau incongruente. Atît teoria monadelor, cît și embriologia sa preformistă afirmau că, într-un anumit sens, toate ființele care există vreodată în natură au existat dintotdeauna. Numărul „substanțelor" individuale, adică al monadelor, este constant. Se poate declara cu precizie (scria Leibniz în 1715) nu numai că „sufletul tuturor animalelor a preexistat" încă de la creație, ci că a preexistat „într-un corp organic" propriu. „Fiecare naștere a unui animal este doar transformarea unui animal deja viu."[28] Un organism individual ce trăiește astăzi a existat ca microorganism în plasa germinativă a unui strămoș primitiv. Dar aceasta nu însemna în mod necesar pentru Leibniz că strămoșul era morfologic asemănător cu descendentul, o ființă de aceeași specie (în sensul obișnuit al cuvîntului); nici că acel corp „preformat" al organismului prezent era o „predeterminare" precisă a formei sale prezente, embrionare; nici nu însemna, evident, că, de-a lungul timpului ce s-a scurs, sufletul organismului a avut același „rang" și corpul său a rămas neschimbat. Doar printr-o vastă serie de „schimbări, evoluții și involuții"[29], de noi dezvoltări și (în unele cazuri) de regresiuni, microorganismul originar „a devenit animalul prezent". Concret, la nașterea

unui individ poate avea loc o schimbare radicală. „S-a ajuns la concluzia că înaintea concepției se găseau deja în sămînță nu numai corpul organic, ci și un suflet în acest corp, într-un cuvînt, animalul însuși; prin mijlocirea concepției, animalul acesta era numai pregătit pentru a se transforma profund ca să devină un animal de altă speță. Chiar în afara generării putem vedea ceva asemănător, de pildă atunci cînd viermii devin muște și omizile fluturi."[30] Această ridicare a germenului individual către o specie mai înaltă este, așa cum observă Leibniz în acest pasaj, mai degrabă excepția decît regula; „majoritatea animalelor spermatice rămîn în cadrul speciilor proprii" și „doar un mic număr de aleși trec către un plan superior".[31] Dar sufletele preexistente ale oamenilor nu erau, crede Leibniz, în sens strict suflete omenești.

> Presupun că sufletele care vor deveni într-o zi omenești s-au aflat în semințe, ca și cele ale celorlalte specii, și în strămoși, urcînd pînă la Adam și, în consecință, au existat de la începutul lucrurilor, întotdeauna într-un fel de corp organizat... Dar pentru mai multe motive pare potrivit să afirmăm că ele au existat pe atunci doar ca suflete sensibile sau animale..., și că ele rămîn în acea stare pînă în momentul apariției omului căruia urmau să-i aparțină și că atunci abia au primit rațiune — fie că există o metodă naturală de a ridica un suflet sensibil pînă la nivelul unui suflet rațional (ceea ce mi-e greu să cred), fie că Dumnezeu a dăruit rațiune acestui suflet printr-un procedeu special sau (dacă vreți) printr-un fel de *transcreație*.[32]

O dată născute, sufletele raționale nu numai că nu recad la un nivel inferior, dar (conform escatologiei progresive a lui Leibniz deja prezentate) „ele avansează și se desăvîrșesc continuu, ca lumea însăși, ale cărei imagini sînt"[35]. Cu toate că și sufletele altor animale individuale sînt și ele indestructibile, „atîta timp cît durează lumea" nu era sigur, așa cum presupunea din cînd în cînd și pare-se în mod obișnuit Leibniz, că progresul lor către niveluri mai înalte de ființă va fi nedefinit și continuu; corpurile lor sînt supuse „involuțiilor", ca și „evoluțiilor" și dacă statutul unui suflet corespunde celui al trupului său el poate totuși scădea în ierarhie prin diferite vicisitudini naturale.[34] Totuși Leibniz declară ca „adevăr sigur faptul că toate substanțele trebuie să atingă toată perfecțiunea de care sînt capabile și care deja se găsește în ele, deși într-o formă nedezvoltată (*comme enveloppée*)"[35]; și el deseori sugerează că posibilitatea unui progres nelimitat se prezintă tuturor monadelor: „Eternitatea, care e rezervată în viitor tuturor sufletelor sau, mai degrabă, tuturor ființelor animate, este un cîmp vast, făcut ca să dea, treptat, e adevărat, marea perfecțiune Universului."[36] Pentru că Leibniz susținea că această concepție era confirmată de „progresul treptat al observației fizice", el probabil se gîndea, *inter alia*, la acele dovezi paleontologice și la altele care existau în legătură cu evoluția organică — dovezi pe care el însuși le citase în *Protogaea* și în alte scrieri deja menționate.

Progresul filogenetic era întotdeauna pentru el, ca urmare a embriologiei lui preformiste, manifestarea progresului ontogenetic; și orice fapt observabil care punea în relief probabilitatea unuia, evidența și probabilitatea celuilalt. Astfel, o dată cu creșterea cunoașterii empirice, „noi atingem adevărurile sublime cele mai importante ale metafizicii și teologiei naturale" — adevărul în discuție aici fiind acela al progresivității generale a Universului. Dar e aproape inutil să spunem că „observațiile fizice", care ar putea fi invocate în sprijinul unei astfel de teorii, erau la începutul secolului al XVIII-lea foarte puține; considerațiile care l-au făcut pe Leibniz și pe cîțiva dintre contemporanii săi și dintre succesorii săi imediați să adopte o astfel de teorie probabil au constat mai ales în acele raționamente „ale metafizicii și teologiei naturale" deja indicate care, destul de inteligibil, converteau odată imuabilul Lanț al Ființei în programul unei eterne Deveniri.

Totuși această introducere a doctrinei progresului universal, care era în același timp o evoluție individuală, biologică și cosmică în filozofia lui Leibniz, i-a spart sistemul în două, lucru pe care istoricii filozofiei aproape că nu l-au observat. Teoria venea în primul rînd în conflict cu principiul rațiunii suficiente pe care atît de des el îl declarase drept primul și fundamentalul adevăr al metafizicii. Acel principiu, așa cum am văzut într-o prelegere precedentă, cerea realizarea în lumea creată a tuturor „posibilelor" ideale în măsura în care acestea erau compatibile. Dar dacă, așa cum am văzut, cerea acest lucru o dată, îl cerea continuu; „un adevăr necesar și etern" nu poate fi în curs de a deveni treptat aproximativ adevărat. Și ca un alt aspect al aceleiași consecințe — versiunea evoluționistă a sistemului distrugea însăși logica principiului plenitudinii și teoria monadelor. O parte esențială a acelei teorii presupunea că ansamblul realității constă întotdeauna din aceiași indivizi într-un număr fix. Numărul e fixat prin numărul gradelor de diferență pe care Rațiunea Eternă îl recunoaște ca posibil între monade cu privire la funcția care le e caracteristică — aceea de a „reflecta" sau reprezenta Universul cu o claritate și distincție mai mare sau mai mică. Există o substanță gînditoare ce corespunde fiecăreia dintre aceste *nuances*; dacă nu ar fi așa, Universul ar fi un pur hazard, neavînd nici un temei care să determine diversitatea sa numerică. Ideea monadelor care avansează către niveluri superioare, așa cum am arătat, nu contrazicea explicit supoziția constanței *numărului* lor, dar venea în conflict cu aceasta prin implicația doctrinei că identitatea imuabilă a „substanțelor" formează acel număr. Pentru că — în virtutea principiului identității indiscernabilelor — ceea ce definește individualitatea unei monade este gradul unic în care își realizează funcția, locul său pe Scara Ființei, care, în ultimă analiză, constă pentru Leibniz pur și simplu din seria continuă de monade fin diferențiate unele de altele. Dar dacă o monadă își schimbă locul în ierarhie, devenind

capabilă să reprezinte într-un chip mai adecvat restul Universului, ea își pierde identitatea. În cazul sufletelor raționale înzestrate cu memorie, Leibniz putea să scape de această dificultate recurgînd la un alt mod de a defini *principium individuationis*: o ființă care își amintește de experiențele trecute *ca* experiențele sale personale are un sentiment continuu al identității personale care poate persista de-a lungul oricărui număr de schimbări de orice grad. Dar, pe lîngă sufletele raționale există suflete „sensibile" și „animale", iar lor nu li se atribuie această bază psihologică a individualității; pe de altă parte, mințile omenești nu-și amintesc multe din trecutul lor. Nu sîntem în stare să ne identificăm cu microorganismele de cutare și cutare fel care am fi fost noi în prima dimineață a creației. În consecință, progresul tuturor monadelor inferioare și al monadelor care sînt acum suflete omenești în perioadele de început ale existenței lor implica faptul că Universul nu e tot timpul compus din aceiași indivizi, iar constanța numărului ar putea fi menținută doar dacă se presupunea că progresul unora sau al tuturor monadelor lăsa goluri undeva pe scară. Dacă toate ar avansa, nivelurile de jos ale scării ar rămîne vacante. Dar acest fapt nu se împăca nicidecum cu principiul plenitudinii — și, în consecință, nici cu principiul rațiunii suficiente. Fie numărul monadelor existente a crescut în decursul timpului, fie exista *un vacuum formarum* — ceea ce Leibniz implicit nega — și Creatorul, nereușind să umple nivelurile pe care monadele ce progresau le eliberau, se făcea vinovat *la un moment dat* de refuzul de a acorda unor esențe posibile și composibile din serie darul existenței, satisfacția *exigentiae existendi*. În final, doctrina lui Leibniz despre progresul universal și continuu era evident o abandonare a optimismului (în sensul propriu filozofic al termenului) în favoarea meliorismului. Această lume *nu* este acum și nu va fi niciodată „cea mai bună dintre lumile posibile"; este doar o lume în curs de a deveni mai bună. Este adevărat totuși că pentru Leibniz, o lume care nu ajungea niciodată la perfecțiune era mai bună decît „cea mai bună" lume a optimistului, pentru că unui bine finit ce nu poate fi depășit îi lipsește primul element esențial al valorii.

Există, prin urmare, două sisteme filozofice leibniziene, ireconciliabile, deși autorul lor nu pare conștient de acest fapt. Dacă ar fi să clasificăm filozofii prin „viziunile" lor caracteristice asupra Universului, așa cum a sugerat profesorul Montague, Leibniz ar avea două viziuni: una dintre ele a fost schițată în Prelegerea a V-a, cealaltă tocmai a fost prezentată. Prima este viziunea unei lumi în totalitate raționale, complet formate, atîta cît permite natura unei lumi create, după modelul eternei ordini a Ideilor în Rațiunea Divină. Era, așadar, în structura sa esențială, o lume imuabilă. Schimbarea temporală îi este caracteristică, nu se poate nega aceasta, dar nu este o caracteristică semnificativă; într-o astfel de viziune — atît de strîns înrudită cu a lui Spinoza — timpul nu este „luat în serios". În cealaltă

viziune, procesul temporal, conceput ca o continuă sporire a valorilor realizate, este *cel mai* semnificativ aspect al realității — iar schimbarea este semnul cel mai indispensabil al valorii.[37]

Din labirintul metafizicii, cosmologiei și embriologiei leibniziene mă îndrept acum spre două expresii poetice ale evoluționismului din prima jumătate a secolului. În *Gînduri de noapte* (1742–1744), Young îi dă o aplicare astronomică. Fiecare planetă, sau mai degrabă fiecare sistem solar, presupune Young, a trecut printr-o serie de stări a ceea ce noi am numi astăzi evoluție stelară; s-a ridicat

> From obscure to bright,
> By due gradation, nature's sacred law.
> . . . . . All the stars,
> Those bright temptations to idolatry,
> From darkness and confusion took their birth;
> Sons of deformity: from fluid dregs
> Tartarean, first they rose to masses rude;
> And then, to spheres opaque; then dimly shone;
> Then brightened; then blazed out in perfect day.
> Nature delights in progress; in advance
> From worse to better.[38]*

Presupunem că Young construia această relatare a istoriei firești a unei stele în cea mai mare parte din imaginație. Din întîmplare, descrierea sa nu este atît de divergentă, pe cît ne-am putea aștepta, față de ipotezele astronomice recente; dar aceasta a fost doar o întîmplare fericită. Ceea ce e interesant în acest pasaj este că el dovedește o dată în plus că viziunea generală asupra sistemului nostru solar și asupra altor sisteme ca scene ale unui progres evoluționist a precedat considerabil descoperirea celor mai multe dintre dovezile științifice care sprijină această ipoteză, că această viziune devenea din ce în ce mai familiară prin scrieri foarte citite înainte de mijlocul secolului al XVIII-lea și că dezvoltarea ei pare să se fi datorat mai ales influenței principiilor plenitudinii și continuității concepute ca realizîndu-se în timp și nu într-o ordine cosmică prestabilită. În mod caracteristic, Young folosește această concepție și pentru o edificare morală. Tînărul său Lorenzo e îndemnat să ia exemplul stelelor. Dar mulți alți moraliști au dedus alt tip de învățătură morală din contemplarea cerurilor. Nu regularitatea sau lipsa de schimbare în viața stelelor trebuie

---

* Din întuneric la lumină / Treptat, prin legea sacră a naturii. / ...Toate stelele. / Acele strălucitoare îndemnuri către idolatrie, / Din întuneric și haos s-au născut; / Copii ai diformității; din rămășițele fluide / Ale Tartarului s-au transformat în mase... / Apoi în sfere opace; apoi au lucit blînd; / Apoi au strălucit; și-apoi au făcut ziuă în jurul lor. / Natura îndrăgește progresul; schimbarea / de la mai rău la mai bine.

luate de către om ca model de conduită, ci evoluția lor, trecerea lor continuă de la „jos la înalt, de la întuneric la strălucire". Imitarea morală a naturii constă în acest caz într-un efort deliberat și conștient de autoperfecționare.

> When minds ascend,
> Progress, in part, depends upon themselves...
> O be a man! and thou shalt be a god!
> And half self-made! Ambition how divine!*

Trebuie reținut că această idee era tocmai opusă moralei pe care Pope o dedusese, de curînd, din viziunea unui Lanț al Ființei static.

Aproape concomitent, un alt poet englez, mai bun, trata această temă cu mai multă profunzime și — în mod firesc, de vreme ce era și doctor — cu un accent pe semnificațiile biologice mai degrabă decît pe cele astronomice. *Pleasures of the Imagination* ale lui Akenside a fost, așa cum remarcă o autoritate în poezia acestei perioade, „pe lîngă *Essay on Man* și *Night Thoughts* cel mai mare și admirat poem filozofic al secolului"[39]; iar pasajele sale cele mai izbitoare cuprind o viziune vag evoluționistă, în stilul poetic al secolului al XVIII-lea, al cosmogoniei din *Timaios*. Akenside cunoștea *Teodiceea* lui Leibniz și alte cîteva scrieri ale lui ce fuseseră publicate; dar sursa principală de inspirație a poemului său este clar platonică. Și el începe cu Lumea Ideilor; înainte ca Natura să se formeze,

> The Almighty One, then deep retir'd
> In his unfathom'd essence, view'd the forms,
> The forms eternal of created things.
> . . . . . From the first
> Of days, on them his love divine he fix'd,
> His admiration: till in time complete
> What the admir'd and lov'd, his vital smile
> Unfolded into being. Hence the breath
> Of life informing each organic frame,
> Hence the green earth, and wild resounding waves;
> Hence light and shade alternate; warmth and cold;
> And clear autumnal skies and vernal showers,
> And all the fair variety of things.[40]
> . . . . . .
>
> The Sovereign Spirit of the world,
> Though, self-collected from eternal time,
> Within his own deep essence he beheld
> The bounds of true felicity complete;

---

* Cînd mințile se-nalță / Acest progres, în parte, li se datorează lor însele ... / Fii, dar, om! și vei fi zeu! / Tu te creezi pe tine-aproape! Ce ambiție divină!

Yet by immense benignity inclin'd
To spread around him that primeval joy
Which fill'd himself, he raised his plastic arm,
And sounded through the hollow depths of space
The strong creative mandate.[41]*

Astfel, „din marele complex al ordinelor coexistente" s-a ivit o lume temporală „atotcuprinzătoare și completă". Dar aici poetul se îndepărtează de originalul său platonic. El nu poate crede că timpul nu aduce realității o îmbogățire, că lumea la nașterea ei a fost pe cît de desăvîrșită și de completă putea fi. Nu. Autorul ei,

beholding in the sacred light
Of his essential reason, all the shapes
Of swift contingence, all successive ties
Of action propagated through the sum
Of possible existence, he at once,
Down the long series of eventful time,
So fix'd the dates of being, so dispos'd
To every living soul of every kind
The field of motion and the hour of rest,
That all conspir'd to his supreme design,
To universal good: with full accord
Answering the mighty model he had chose,
The best and fairest of unnumber'd worlds,
That lay from everlasting in the store
Of his divine conceptions. Not content
By one exertion of creative power
His goodness to reveal to every age,
Through every moment up the tract of time
His parent hand with ever new increase
Of happiness and virtue has adorn'd
The vast harmonious frame: his parent hand,
From the mute shell-fish gasping on the shore,
To men, to angels, to celestial minds,
Forever leads the generations on
To higher scenes of being...

---

* Cel Atotputernic, adînc retras / În propria sa esență infinită contempla formele, / Formele eterne ale lucrurilor create / ..... Din prima zi și-a revărsat asupra lor iubirea sa divină, / Admirația; pînă cînd, la timpul potrivit / Ce-a admirat și a iubit, cu zîmbetul cel dătător de viață / A creat. Și astfel suflul vieții a dat formă / Tuturor formelor organice, / Au apărut pămîntul verde, valurile tumultuoase; / Ceruri de toamnă, clare, ploi de primăvară, / Toată frumoasa varietate a lucrurilor. / .....Spiritul Suveran al lumii, totuși / Cuprins în sine fiind dintotdeauna, / În propria esență contempla / Hotarele adevăratei și desăvîrșitei fericiri; / Totuși, împins de bunătatea sa imensă / Să răspîndească-n jur bucuria dintru început / De care era plin, și-a ridicat brațul creator / Și-a dat glas prin vaste văi de spațiu / Poruncii sale creatoare.

So all things which have life aspire to God,
The sun of being, boundless, unimpair'd
Centre of souls!*

Fiecare viețuitoare primește de la Natură mijloacele pentru a participa la acest progres universal, astfel încît

in their stations all may persevere
To climb the ascent of being, and approach
For ever nearer to life divine.[42]**

E interesant să observăm că totuși Akenside este încă evident influențat de supoziția că seria de forme posibile, dacă e să fie rațională, trebuie să fie „completă", pentru că el ne asigură că, pe măsură ce acest progres se desfășoară,

Inferior orders in succession rise
To fill the void below.***

Pe de altă parte, într-o revizuire ulterioară a poemului, deși reține aceste versuri, Akenside declară că nici măcar într-un timp infinit nu se vor realiza toate Ideile în lumea creată. Formele de viață, etern „adăpostite în Rațiunea esențială" a Divinității, constituie

That vast ideal which all his works
Through endless ages never will reveal.[43]****

Este bine cunoscut faptul că Immanuel Kant a propus o teorie a evoluției cosmice; ceea ce e mai puțin cunoscut e faptul că, făcînd astfel, el a dat

---

* privind în lumina sacră / A rațiunii sale toate formele / Trecătoarei contingențe, toate legăturile succesive / Ale acțiunii propagate prin suma / De existențe posibile, el doar o dată / De-a lungul seriei temporale în jos / Astfel a fixat datele ființei, astfel a poruncit / Tuturor sufletelor vii de orice fel / Locul mișcării și ora odihnei / Încît toate s-au supus planului său suprem, / Binelui universal: pe deplin / Corespunzînd mărețului model pe care-l alesese / Cea mai bună și mai frumoasă dintre nenumărate lumi, / Care dintotdeauna s-a aflat / În gîndul său divin. Nevrînd / Ca doar printr-o exercitare a puterii creatoare / Să-și dezvăluie bunătatea sa epocilor toate, / În fiece moment de-a lungul timpului / Mîna sa paternă cu din ce în ce mai multă / Fericire și virtute a împodobit / Vasta rînduială plină de armonie; mîna sa părintească / De la scoica mută ce se cască pe țărm / La oameni, îngeri, spirite cerești / Îndrumă pentru totdeauna generații / Către niveluri de existență mai înalte ... / Astfel toate lucrurile care au viață aspiră către Dumnezeu, / Soarele ființei, nemărginit, perfect, / Centru al sufletelor!

** În locul lor toate pot progresa, / Pot urca scara ființei și se pot apropia / Din ce în ce mai mult de viața divină.

*** Categorii inferioare se ridică-nșiruite / Să umple vidul ce-a rămas.

**** Acel vast ideal pe care lucrările lui / Nu-l vor dezvălui nicicînd de-a lungul epocilor nesfîrșite.

doar o viziune temporalizată a principiului plenitudinii. Am văzut deja că acest principiu era pentru el o maximă fundamentală a cosmologiei filozofice. Potențialitatea creatoare a temeiului-lumii este infinită, iar „numărul și valoarea sistemelor de lumi" care roiesc în infinitatea spațiului trebuie să fie „pe măsura imensității Creatorului lor".[44] „Fecunditatea Naturii este fără limite, pentru că nu e nimic altceva decît exercitarea atotputerniciei divine."[45] Dar această convertire a unei posibilități ideale infinite într-o realitate concretă nu are loc dintr-o dată. Universul și-a început istoria într-o stare de relativă simplitate; el a devenit din ce în ce mai mare, mai variat și complex de-a lungul timpului, iar caracterul inepuizabil al sursei sale este temeiul siguranței noastre că el trebuie să continue astfel în viitor.

În aplicarea acestor postulate în *Allgemeine Naturgeschichte*, Kant se preocupă în principal de evoluția preorganică — formarea sistemelor stelare și a sistemelor de sisteme. Cosmogonia lui e o încercare de a combina implicațiile principiului plenitudinii și cunoștințele astronomice ale timpului; el declară că detaliile funcționează pe principii pur mecanice, dar acestea sînt de fapt constant suplimentate prin supozițiile metafizice care ne sînt cunoscute. Existența materiei este presupusă. În „starea originară a naturii", tot materialul din care urmau să fie compuse viitoarele sisteme solare exista sub forma unor particule răspîndite în spațiul infinit. Dar chiar în determinarea posibilității existenței acestei faze inițiale a istoriei cosmice, Kant este influențat de o combinație a principiului plenitudinii cu anumite considerații mecanice. „Chiar și în proprietățile esențiale ale elementelor" care constituiau acest haos primitiv „se poate observa semnul acelei completitudini [*Vollkommenheit*] pe care au derivat-o din originea lor, în măsura în care natura lor nu e decît o consecință a Ideii eterne a Inteligenței divine. Materia care pare să fie pur și simplu pasivă și fără formă și ordine are, chiar în starea ei cea mai simplă, o străduință [*Bestrebung*] de a evolua natural către o alcătuire mai desăvîrșită."[46] Ceea ce Kant vrea să spună, în termeni concreți, este că particulele elementare nu erau toate la fel; „tipurile de materie primară" erau „fără îndoială infinit de diverse pe măsura imensității pe care natura o manifestă pretutindeni". Totuși această afirmație nu trebuie luată literal. Nu se spune că aceste diferențe sînt calitative, nici că legile după care acționează particulele originare sînt variate; Kant nu a anticipat *tychismul* lui Peirce. Dar particulele primitive cel puțin difereau „pe cît de mult posibil" în densitate specifică și „forță de atracție" și, în consecință, erau inegal distribuite în spațiu. Kant, se pare, gîndea că dacă nu s-ar întîmpla așa nu s-ar putea da nici un fel de explicație mecanică privind începutul procesului pe care trebuia să îl descrie: fără astfel de inegalități în densitate și distribuție, întreaga materie ar fi rămas într-un etern echilibru. Dar, așa stînd lucrurile, probabil că la un moment dat a avut loc o concentrare a particulelor mai grele. Din acest centru difuziunea treptată a particulelor a scăzut treptat, în funcție de greutatea particulelor.[47]

Dar „activitatea originară" a naturii, care s-a datorat acestei condensări locale, a dus la formarea în acel loc a unei „lumi", adică a unui sistem de planete și sateliți ce se învîrt în jurul masei centrale. Kant atribuie aceasta în general acțiunii forțelor gravitaționale și inerțiale, dar mecanica ei rămîne, dacă nu greșesc cumva, obscură. Din acest nucleu „creația, sau mai degrabă dezvoltarea (*Ausbildung*), Naturii se întinde gradual... avansînd continuu spre o vastitate din ce în ce mai mare pentru ca, în decursul eternității, infinitatea spațiului să se umple de lumi și sisteme de lumi". De vreme ce formarea unui sistem solar necesită multe milioane de ani, la un moment dat există stadii diferite ale evoluției stelare, de la stadiul cel mai înalt atins pînă acum, care se află desigur în centru, pînă la faza de început a regiunilor periferice — dincolo de frontierele cosmice existînd, după părerea sa, materie într-o stare pur „confuză și haotică", ca material brut pentru lumile ce se vor naște. Deși acest proces a avut un început, el nu va avea sfîrșit; *die Schöpfung ist niemals vollendet.** „Se preocupă mereu de noi progrese în natură, dînd naștere la lucruri și lumi noi."[48]

Fără îndoială că fiecare dintre aceste lumi separate și aglomerări de lumi, după ce la sfîrșitul vastelor ere a atins „maturitatea dezvoltării sale", va suferi un proces invers de disoluție și, în final, distrugere; dar fecunditatea infinită a Naturii susține credința noastră că pierderile suferite de Univers într-o regiune vor fi compensate, și mai mult decît compensate, prin crearea de noi lumi în altă parte.[49] Nu există nici un conflict între legea care condamnă fiecare parte la disoluția finală și legea că Universul ca întreg se îndreaptă neîncetat către o mai mare completitudine și varietate a ființei; dimpotrivă, Kant consideră că una este corolarul celeilalte. „Nimic nu se potrivește mai bine cu abundența (*Reichtum*) Naturii" decît caracterul trecător a tot ceea ce produce. „Pentru că, dacă un sistem a epuizat, în cursul lungii sale existențe, întreaga diversitate de care a fost capabil și a devenit astfel un membru superfluu al Lanțului Ființei, nimic nu e mai potrivit decît ca ea să-și joace rolul final în spectacolul cosmic al continuei schimbări — rolul care se potrivește tuturor lucrurilor finite, acela de a plăti tributul mortalității."

Astfel, în acest context, continua dezvoltare și progresiva diversificare reprezintă pentru Kant legea supremă a naturii, nu numai pentru Univers în ansamblul său, ci și pentru fiecare component al său, de la sisteme solare la ființe individuale. Dar în orice element al său posibilitățile de dezvoltare au o limită fixă; și dacă întreaga diversitate de care e capabil s-a realizat, acel element nu-și mai are loc în alcătuirea cosmosului. Naturii nu îi mai este util ceea ce a încetat să crească și îl elimină, cîteodată încet, altă dată rapid și spectaculos. Nu numai că Lanțul Ființei în ansamblu se autoextinde continuu, dar nici nu va tolera verigi care nu se conformează aceleiași legi.

---

* Creația nu-i niciodată încheiată.

Totuși Kant consideră că Natura nu va tolera să rămînă neumplute nici lacunele cauzate de moartea lumilor; aceasta este „o idee care este pe atît de probabilă pe cît se conformează planului general al operei divine"[50]. Cînd un sistem solar se prăbușește datorită încetinirii mișcării părților sale componente și planetele cad în masa centrală, întregul proces se reia și tot așa *in saecula saeculorum*.

În al treilea sfert al secolului, cu aproximație, s-au înmulțit teoriile care pot fi considerate, în sens larg, evoluționiste. Ipoteza generală a descinderii tuturor speciilor prezente dintr-un număr mic, sau poate dintr-o singură pereche de strămoși originari, a fost propusă de Președintele Academiei de Științe din Berlin, Maupertuis, în 1745 și 1751 și de principalul editor al *Enciclopediei*, Diderot, în 1749 și 1754.[51] Supoziția de continuitate a jucat un anumit rol în argumentarea de către Diderot a acestei teorii în *Pensées sur l'interprétation de la Nature* (1754); dar în principal aceste două expresii ale transformării erau independente de complexul de idei care ne preocupă aici. Tendința evoluționistă se manifesta în diverse cercuri și era influențată de considerații diferite. Totuși chiar cînd principiile plenitudinii și continuității și dificultățile în menținerea concepției unui Lanț al Ființei imuabil nu erau factori importanți în promovarea acestei tendințe, rezultatul era creșterea presiunii în direcția transformării acelor principii în ceea ce am numit forma lor temporalizată. În unele cazuri, importanța crescîndă a filozofiei schimbării a dus, ca o consecință naturală, la respingerea explicită a supoziției că toate speciile trebuie să existe veșnic — așa cum ne arată un pasaj din *Système de la Nature* (1770) al lui d'Holbach:

> Pe cei care întrebă de ce nu produce natura lucruri noi îi întrebăm, la rîndul nostru, cum știu că natura nu face acest lucru. Ce îi autorizează pe ei să creadă în sterilitatea naturii? Știu ei oare dacă, în combinațiile pe care le formează în fiecare moment, natura nu produce ființe noi fără cunoștința acestor observatori? Cine le-a spus că natura nu adună acum în laboratorul ei vast elementele necesare pentru a da naștere unor generații complet noi, care nu vor avea nimic în comun cu speciile existente în prezent? Prin urmare, oare ar fi absurd să presupunem că omul, peștele, pasărea nu vor mai exista? Sînt aceste animale așa de indispensabile Naturii încît fără ele ea nu-și poate urma cursul etern? Nu se schimbă totul în jurul nostru? Nu ne schimbăm noi înșine?... Natura nu conține forme constante.[52]

Dar exemplul cel mai interesant și ciudat de transformare prin care trece Lanțul Ființei în această perioadă se găsește în scrierile filozofului francez J. B. Robinet, în al treilea sfert al secolului. El nu a avut, într-adevăr, o mare faimă la timpul său și istoricii gîndirii secolului al XVIII-lea l-au nedreptățit de obicei. Aceasta s-a datorat în principal faptului că, în incursiunile lui în domeniul istoriei naturale, el a emis o serie de absurdități prin care a devenit mai bine cunoscut posterității decît prin realizările sale. Dar chiar și aceste absurdități sînt ilustrative pentru anumite aspecte ale fenomenului istoric ce ne preocupă aici. Consecințele presiunii exercitate asupra gîndirii occidentale

de principiile plenitudinii și continuității se înșiruie, așa cum ați avut posibilitatea să judecați, de la sublim la ridicol; iar dacă la Robinet găsim, printre altele, cîteva capitole comice ale acestei istorii, totuși o examinare a ideilor sale poate fi utilă scopului nostru. Și pe de altă parte, el dă cîteodată dovadă de un considerabil discernămînt filozofic, ca și de originalitate în descoperirea de noi implicații sau de noi posibile implicații la supoziții vechi. Meritul său consta în însușirea pe care Grimm o considera a fi principalul său defect; el avea acel *esprit de système* foarte dezvoltat și a insistat în a duce premise, pe care predecesorii săi le lăsaseră nedezvoltate, la ceea ce considera el a fi consecințele lor depline. Oricum, el a fost un reprezentant timpuriu al concepțiilor care urmau să fie împărtășite de anumiți scriitori, poeți și filozofi proeminenți ai deceniilor următoare, care urmau să se bucure de faimă și influență în perioada romantică și din nou de atenție în epoca noastră.

În primele volume din *magnus opus* al său, *De la Nature*[53] (1761–1768), Robinet se ocupă mai degrabă de concepția statică, decît de cea temporalizată a Lanțului Ființei. Al treilea volum era în principal o completă și metodică reafirmare și apărare a principiului plenitudinii și a tuturor deducțiilor lor familiare care fuseseră formulate, în mare parte separat, de diferiți scriitori anteriori — infinitatea temporală a creației, atît în trecut cît și în viitor, infinitatea sa spațială, numărul infinit al lumilor locuite și completitudinea șirului de ființe.

> Activitatea Singurei Cauze este completă; în produsul acestei activități se află tot ce ar putea exista. Opera Creatorului ar fi incompletă dacă i s-ar putea adăuga ceva... El a umplut împărăția fosilelor cu toate combinațiile posibile — pămînturi și săruri și petrol și substanțe ce formează roci și metale. El a făcut toate speciile vegetale care ar putea exista. Toate finele gradații ale animalelor conțin atîtea ființe pe cît este posibil. Gîndirea animală există sub toate formele potrivite pentru a o găzdui.[54]

Și întrucît aceeași logică ne cere în același timp să presupunem că Infinita Cauză nu a fost niciodată inactivă și că activitatea ei s-a exercitat dintotdeauna din plin, rezultă că întotdeauna au existat în Univers atîtea tipuri de ființe cîte există astăzi. „Nu poate deci Dumnezeu să facă nimic nou?" întreabă Robinet și răspunde simplu că nu poate „pentru că deja a făcut totul — tot spațiul posibil, toată materia, toate inteligențele posibile, toate ființele posibile"[55]. Noi poate nu vom fi de acord cu asta; dar „trebuie să fim foarte atenți să nu judecăm sistemul lumii prin mica parte pe care o cunoaștem". Pe lîngă multitudinea fără număr a organismelor pe care le putem vedea, „cîte altele nu sînt ascunse în adîncul mărilor, pe culmile munților și în deșerturi! Cîte altele... nu scapă chiar puterilor celor mai bune instrumente ale noastre!" Și acele specii care lipsesc aici se găsesc fără îndoială pe alte planete. „Cine poate număra numărul sferelor ce for-

mează sistemul total?... Dar sîntem siguri că ele sînt atît de multe pe cît e posibil și că fiecare posedă toate însușirile pe care le poate avea, în așa fel încît Creatorul nu ar fi putut face mai mult în nici o clasă. Altfel, El ar fi acționat cu părtinire și ar fi exercitat doar o parte din puterea Sa, și acest lucru nu poate fi imaginat fără o contradicție."[56]

Din nefericire pentru reputația lui, Robinet a dus credința sa în completitudinea naturii la anumite exagerări surprinzătoare. El este poate cel mai bine cunoscut nu pentru contribuția sa la istoria evoluționismului biologic, nici pentru gîndirea sa filozofică frecvent ascuțită și sceptică, ci pentru credința sa în realitatea unui *homme marin*. „Avem", spune el, „atîtea mărturii autentice ale existenței bărbaților-pești și femeilor-pești (umani în partea de sus a corpului lor) încît ar fi o încăpățînare să le punem la îndoială". De exemplu, „mai multe persoane demne de încredere" depuseseră mărturie, așa cum consemnează Thomas Bartholin, că „în 1669 o sirenă a apărut în portul Copenhaga". Deși, din păcate, martorii nu au căzut de acord în privința culorii părului, „toți au afirmat că avea fața unui bărbat fără barbă și o coadă de pește". *Histoire générale des voyages* relatase cum prinseseră în 1560 niște pescari singalezi șapte bărbați-pești în plasele lor. Un exemplar feminin al speciei fusese expus la Paris în 1758, fără îndoială de un precursor ingenios al lui Barnum. În *Délices de la Hollande* se putea citi din nou despre o *femme marine* eșuată pe mal după o inundație, care fusese dusă la Edam, „permisese să fie îmbrățișată", fusese învățată să coasă, dar nu putuse învăța să vorbească și „își păstrase un instinct care o ducea către apă". Aceste ființe interesante nu erau specifice Lumii Vechi; un căpitan de vapor care, în mod ciudat, era numit *Schmidt*, deși *Anglais de nation*, „a văzut în 1612 în Noua Anglie o sirenă de o mare frumusețe, în nici un fel inferioară femeilor celor mai frumoase". Robinet citează mai mult de douăzeci de alți martori care avuseseră un privilegiu similar; iar volumul al cincilea din a sa *De la Nature* e împodobit cu mai multe reprezentări plăcute ale acestor verigi mai puțin cunoscute ale Lanțului Ființei. Acest fel de credulitate nu trebuie să ducă la completa discreditare a lui Robinet. Ea era rezultatul destul de firesc al credinței că natura este *capable de tout*; chiar și o gîndire așa de sobră ca a lui Locke admisese, trebuie să reținem, „ceea ce se relatează din surse demne de încredere despre sirene și bărbați-pești" printre exemplele posibile ale infinitei varietăți și continuități a seriei formelor naturale.[57] Plecîndu-se de la principiul plenitudinii, pe care persoanele cele mai instruite ale vremii îl acceptau în teorie, rezulta că existența antropoizilor acvatici era mai probabilă decît inexistența lor. Așa cum a afirmat chiar Robinet — într-un mod ce amintește foarte mult de Descartes — „Mi-am format o idee atît de vastă despre opera Creatorului încît din faptul că un lucru poate exista pot deduce destul de repede că el există." Astfel, nu există nici un motiv de scepticism față de bravii navigatori și față de celelalte persoane care afirmaseră că văzuseră într-ade-

văr asemenea animale. Așa cum a observat Lord Monboddo în 1774 (cu privire la poveștile despre „oameni cu coadă de pește"), „un modest cercetător al naturii nu va stabili alte limite varietății producțiilor sale decît cele stabilite de Aristotel în acea faimoasă maximă a sa adoptată, după cîte observ, de dl Buffon, *quicquid fieri possit, fit**, și poate exista tot ce nu implică o contradicție. Prin urmare, ar trebui să ascultăm dovezile credibile privind existența oricărui animal, oricît de ciudat, dacă nu putem declara decisiv că e din natură imposibil ca un asemenea animal să existe."[58] Pe scurt, noțiunea de Lanț al Ființei, deși favorabilă anumitor ipoteze noi care aveau să joace un rol foarte important în gîndirea științifică a secolului următor, cu siguranță nu era în acord cu spiritul precaut și sceptic necesar în verificarea ipotezelor.

Chiar în primul său volum, Robinet adoptă noțiunea lui Turgot și Rousseau despre perfectibilitate și o aplică la toate viețuitoarele, deși luînd în considerare limitele fixate de potențialitățile prestabilite ale fiecărei specii. „Fiecare ființă își prețuiește propria existență și încearcă să și-o extindă și, încetul cu încetul, ajunge la perfecțiunea speciei."[59] Astfel, Robinet s-a opus de la început primitivismului încă influent.

> Mintea omului trebuie să se supună legii generale. Nu vedem ce ar putea opri progresul cunoașterii sale sau ce se poate opune dezvoltării sale sau poate îngheța activitatea spiritului său, care este numai foc și care are fără îndoială un destin, pentru că nimic nu a fost făcut fără rost. Destinul său nu poate fi nimic altceva decît exercitarea imaginației, invenția, apropierea de perfecțiune.
>
> Nu! Oamenii nu au fost făcuți ca să rătăcească prin păduri ca urșii și tigrii.[60]

„Adevărata Condiție a Naturii este", prin urmare, „nu aceea în care se găsesc ființele la nașterea lor, lăsînd la o parte adăugirile pe care le pot dobîndi în virtutea unei energii interioare sau pe care le pot primi prin acțiunea obiectelor exterioare asupra lor". „Deci societatea este opera Naturii, pentru că este un produs natural al perfectibilității umane, la fel de fertilă în bine cît și în rău. Artele și științele, legile, diversitatea formelor de guvernămînt, războiul și comerț, totul, pe scurt, este doar o dezvoltare. Germenii tuturor lucrurilor existau latent în Natură; ei au germinat fiecare la timpul lui. Poate că ea mai are în pîntecul său alți germeni, care cresc mai încet, al căror fruct îl vor culege rasele viitoare. Atunci geniul se va extinde și va lua o formă și mai măreață. Arborelui științei îi vor crește ramuri noi. Așa cum catalogul artelor se extinde, cuprinderea lor va deveni și mai amplă. Astfel vor apărea noi vicii și noi virtuți." Dar să nu presupunem de aici că toate viețuitoarele „au puterea de a transcende starea lor naturală; ele sînt ținute în această stare prin legături ce nu pot fi rupte. Dacă unele au puterea să-și modifice existența, această putere nu depășește limitele speciei lor."[61]

---

* Orice poate fi să fie.

Totuși în acest punct Robinet devine conștient de o dificultate. Dacă perfectibilitatea este un atribut al omului, de ce nu reușește ea să se manifeste la o mare parte a speciei? De ce rămîn așa de multe rase în starea de sălbăticie? Robinet găsește explicația, în mod amuzant, în soluția universală — principiul plenitudinii: „Deoarece cauza producătoare trebuie să umple, cu o magnifică bogăție, toate clasele animalității, ea trebuie să producă atît animale ce pot fi domesticite, cît și animale incapabile de aceasta, pe omul sălbatic, cît și pe omul capabil de o viață socială!"[62] Pe scurt, un Univers complet trebuie să conțină ființe ce progresează și ființe ce nu progresează.

Dar curînd Robinet extinde perfectibilitatea de la o tendință de a progresa în limitele caracteristice speciei la o lege cosmică universală. Fără îndoială, așa cum au susținut Leibniz și Bonnet, „germenii" tuturor lucrurilor au existat dintotdeauna; dar toate acestea conțin în sine un principiu intern de dezvoltare care le conduce printr-o vastă serie de metamorfoze prin care ele urcă pe „scara universală". Ca și la Leibniz, siguranța progresului infinit al întregului Univers e curios legată de principiul matematic al infinitei divizibilități a continuum-ului.

Toți germenii sînt diferențiați individual; cu alte cuvinte, viața, organizarea, animalitatea lor au *nuances* care disting pe fiecare de celelalte. Nu există alte elemente decît germenii; toate elementele sînt, așadar, eterogene. Aceste elemente nu sînt simple ființe; simplitatea nu este un atribut compatibil cu materia. Elementele sînt compuse din alte elemente sau germenii sînt compuși din alți germeni. Nu există proces natural sau artificial care să aducă un element sau germene la ultimul grad de diviziune posibilă. Germenii ca atare sînt indestructibili. Ei pot fi dizolvați în alți germeni numai după încheierea sau începerea dezvoltării lor; în starea de germene ei nu pot fi divizați. În separarea unui germene dezvoltat într-o multitudine de alți germeni materia nu moare. Ea rămîne în totalitate în viață, doar forma și combinațiile ei se schimbă. Germenii considerați ca forme sau tipare se transformă; considerați ca materie vie și organizată, ei nu dispar. Cu alte cuvinte, nimic nu se distruge în natură, ci se transformă continuu. Ideea de succesiune intră necesar în definiția Naturii. Natura este suma de fenomene succesive care rezultă din dezvoltarea germenilor... Seria [de germeni] e inepuizabilă, fie în trecut, fie în viitor. Un germene care a început să se dezvolte și a întîlnit un obstacol insurmontabil în continuarea dezvoltării sale nu regresează la starea inițială. El luptă cu acest obstacol, pînă cînd eforturile lui inutile duc la dispariția sa, așa cum ar fi dus în mod natural și dezvoltarea lui completă.[63]

De aceea Robinet își însușește o judecată care fusese sugerată de Diderot cu două decenii înainte.[64]

Existența Naturii e în mod necesar succesivă... Nu i se potrivește o stare de permanență. Germenii, creați toți o dată, nu se dezvoltă în același timp. Legea generării sau manifestării lor face ca aceste dezvoltări să vină una după alta... În această continuă schimbare, nu există două momente în existența Naturii identice în totalitate sau în parte. Deși e aceeași, ea este totdeauna diferită. Răspund, de

aceea, că e adevărat că Natura nu a fost și nu va fi vreodată exact ceea ce este în momentul în care vorbesc acum... Nu mă îndoiesc că a fost o vreme cînd nu existau nici minerale, nici vreuna din ființele pe care le numim animale; cu alte cuvinte, o vreme cînd toți acești indivizi existau doar în germene și nici unul dintre ei nu se născuse... Cel puțin pare sigur că Natura nu a fost niciodată, nu este și nu va fi niciodată staționară sau într-o stare de permanență; forma sa este cu necesitate tranzitorie... Natura produce, lucrează tot timpul, în sensul că modelează noi dezvoltări, noi generații.[65]

Atît înainte, cît și după această transformare aparent evoluționistă a principiului plenitudinii, Robinet dezvoltă și ilustrează cu zel implicațiile *de la loi de continuité*. Acel principiu în sine, remarca el, nu are nevoie să fie apărat; „filozofia îl susține și îl reafirmă de multă vreme". Este „prima axiomă a filozofiei naturale" aceea că

Scara Ființei constituie un tot infinit gradat, fără linii reale de separație; că există numai indivizi, nu domenii și clase, sau genuri, sau specii... Acest adevăr mare și important, cheia sistemului universal și baza întregii filozofii adevărate, va deveni zi de zi mai evident pe măsură ce progresăm în studiul Naturii.[66]

Robinet se plînge că anumiți naturaliști „pe care forța ei misterioasă îi constrînsese să o accepte" în termeni generali nu au reușit totuși să aplice această lege în mod riguros. De exemplu Bonnet, deși era un „grand amateur de la loi de continuité", considera că e posibil „să divizăm diferitele ordine care constituie Scara Ființei în patru clase generale: (1) anorganice, (2) organice, dar inanimate (de ex. plante), (3) organice și animate, dar lipsite de rațiune, (4) organice, animate și raționale". O astfel de clasificare, susține Robinet, este o clară negare a continuității pentru că acordă unor clase de ființe anumite însușiri pozitive care celorlalte le lipsesc. „Negativul se află întotdeauna la o distanță infinită de pozitiv"; de aici rezultă că distincția între membrii seriei ar trebui să se facă întotdeauna nu în termeni pozitivi și negativi, ci în funcție de proporția mai mare sau mai mică a unei însușiri comune. Și dacă ținem minte acest lucru, observăm că principiul continuității are consecințe filozofice fundamentale care au fost de obicei ignorate. Lăsînd la o parte diferențele de poziție, cantitate sau grad, toate diferențele pur *calitative* sînt o discontinuitate. De aceea, singurul mod de a salva principiul este să presupunem că toate lucrurile au într-un anumit grad sau măsură o calitate pe care o posedă toate. Astfel trebuie să atribuim celor mai de jos categorii de ființe unele rudimente de însușiri evidente la cele superioare și celor superioare unele vestigii ale însușirilor celor de jos.

Ce continuitate poate fi între organic și anorganic, între animat și inanimat, între rațional și nerațional? Este evident că nu există un termen mediu între pozitiv și negativ și, în consecință, nu există ființe intermediare care să le lege pe cele două. Dacă ar exista astfel de ființe, ar trebui ca natura lor să participe simultan la

două contrarii; de exemplu trecerea de la anorganic la organic ar fi umplută cu un soi de ființe de mijloc, ce sînt și organice, și anorganice. Dar astfel de ființe sînt autocontradictorii (*répugnent*). Dacă dorim să menținem legea continuității,... dacă dorim să-i permitem Naturii să treacă imperceptibil de la o producție a ei la alta, fără a o obliga să facă salturi, atunci nu trebuie să admitem existența ființelor anorganice, sau inanimate, sau neraționale... Unde există o calitate esențială (repet, una *esențială*) caracteristică unui anumit număr de ființe și altora nu,... lanțul este rupt, legea continuității devine o himeră și ideea unui tot, o absurditate.[67]

Aceasta era o observație ascuțită și importantă asupra conceptului de continuum calitativ. Ea explicita și generaliza logica aceea care avea să fie urmată mai vag și mai puțin consecvent de mulți filozofi de mai tîrziu. De exemplu, unul din principalele motive ale panpsihismului în filozofia timpului nostru este dorința de a evita discontinuitatea implicată evident de supoziția că sensibilitatea ori conștiința sînt o proprietate sau funcție „emergentă", care intervine abrupt la un anumit nivel de integrare a materiei sau într-un anumit stadiu al evoluției planetare. Această teorie este sprijinită de ipoteza necesității a ceea ce se poate numi „metodă retrotensivă"[68] — de regula că orice se găsește empiric sau este asociat cu entitățile naturale complexe și foarte evoluate trebuie să fie dedus din entități anterioare mai simple. Dar în timp ce autorii de mai tîrziu au aplicat de regulă această metodă inconstant și fără a-și da seama de importantele ei consecințe, Robinet a înțeles că ea trebuie să fie ori aplicată universal, ori considerată nevalabilă. Rezultatul, așa cum i se va părea poate cititorului judicios, era pur și simplu o *reductio ad absurdum* a principiului continuității. Dar pentru Robinet însemna stabilirea, cu o singură operație logică, a unui întreg grup de concluzii filozofice importante, printre care hilozoismul, panpsihismul și un tip particular de panlogism, o doctrină a ubicuității rudimentelor de raționalitate în toate lucrurile naturale.

Cît despre mine, aș da mai degrabă inteligență celui mai neînsemnat atom de materie — cu condiția ca aceasta să fie într-un grad și de o calitate potrivite lui — decît să refuz fosilelor capacitatea de organizare și să le fac ființe izolate, fără legătură între ele. Nu are rost să-mi spuneți că este o opinie bizară și că o piatră nu poate gîndi. Aș considera o replică suficientă să spun că nu sînt responsabil de consecințele corect deduse, că nu am măsurat întinderea posibilului și că, dacă admitem legea continuității, ar trebui să admitem și ceea ce rezultă din ea; dar nu este scuzabil să abandonăm un principiu așa de general fără o rațiune suficientă.[69]

Deși astfel se poate deduce inexistența „materiei brute" doar din principiul continuității, Robinet nu uită să ofere argumente suplimentare pentru această concluzie, cu o prolixitate pe care nu voi încerca să o concurez. Dar o altă consecință importantă (pentru el) a aceleiași observații asupra înțelesului logic al *legis continui* trebuie menționată aici; pentru că ea antrenează o îngrădire de către principiul continuității a cuprinderii prin-

cipiului plenitudinii, al cărui corolar era considerat. Căci o dată ce nu există o serie continuă decît dacă *toți* membrii seriei au ceva în comun, deși în grade diferite, rezultă, în opinia lui Robinet, că trebuie să existe o singură formă-tip anatomică, comună tuturor viețuitoarelor, adică tuturor lucrurilor. Iar aceasta trebuie să fie, desigur, o formă particulară, distinctă de toate celelalte forme posibile; astfel încît „completitudinea" naturii se limitează la realizarea tuturor variantelor posibile ale unui singur „prototip".

Nu a existat decît un singur plan posibil al existenței organice sau animale, dar acest plan putea și trebuia să fie infinit de variat. Unitatea modelului sau planului ce se menține în prodigioasa diversitate a formelor sale este baza continuității ori a seriei gradate de ființe. Toate diferă una de alta, dar toate aceste diferențe sînt variații naturale ale prototipului, care trebuie privit ca element generator al tuturor ființelor... Cînd compar piatra cu o plantă, planta cu o insectă, insecta cu o reptilă, reptila cu un patruped, percep, prin toate diferențele ce caracterizează pe fiecare dintre ele, relații de analogie care mă conving că toate au fost concepute și s-au format după un singur model (*dessein*), ale cărui variații gradate *ad infinitum* sînt. Ele prezintă toate trăsăturile proeminente... ale exemplarului originar care, realizîndu-se, a luat succesiv formele diverse și infinit de numeroase sub care se arată Ființa ochilor noștri.[70]

Dar un model care apare într-o varietate așa de mare de forme trebuie să fie mult prea simplu și slab. Prototipul nu este altceva decît „un tub alungit sau un cilindru gol, activ din punct de vedere natural". Dar afirmînd că acesta este „modelul" ale cărui variante sînt toate formele organice, Robinet pare să sugereze că toate structurile organice constituie integrări ale acestei unități; cu alte cuvinte, „prototipul" său echivalează, în mod concret, cu o celulă protoplasmică.[71] Pe scurt, căutarea continuității l-a dus la concluzia că toate lucrurile vii sînt alcătuite din unități elementare care au aceeași formă și aceleași proprietăți. Dar legea continuității nu poate explica de ce se unesc ele în structuri atît de variate ca formă; de asemenea, structurile mai mari nu par să constituie o serie continuă în sensul cerut. Astfel, se pare că Robinet a evitat unele din dificultățile tezei sale, confundînd în mod convenabil ideea comunității de formă între structurile mari cu ideea unei comunități de formă (și funcție) între unitățile componente ale structurilor mari.

Și aici Robinet doar elabora și extindea o sugestie a lui Diderot, legată și ea de postulatele plenitudinii și continuității. Diderot scrisese în 1754:

Se pare că Naturii i-a plăcut să varieze același mecanism într-o infinitate de moduri diferite. Ea abandonează un tip (*genre*) de produse doar după ce a multiplicat indivizii în toate felurile posibile. Dacă luăm în considerare regnul animal și dacă observăm că printre patrupede nu există unul ale cărui funcții și părți, și mai ales părți interne, să nu fie identice cu ale altui patruped, oare nu am crede că Natura nu a făcut altceva decît să lungească, să scurteze, să transforme, să multiplice sau să oblitereze anumite organe? Imaginați-vă degetele mîinii unite și unghiile atît de mărite încît, umflîndu-se și crescînd, acoperă totul și în loc de mîna

unui om avem copita unui cal. Cînd vedem că metamorfozele succesive ale învelișului prototipului, oricare ar fi fost el, se apropie de la o categorie la alta, într-o măsură insesizabilă, și populează domeniul celor două părți (dacă este permis să vorbesc de domenii unde nu există diviziune reală) cu ființe de un tip nesigur și ambiguu, lipsite în mare parte de formele, calitățile, funcțiile unuia și înzestrate cu formele, calitățile și funcțiile celuilalt — cine nu ar ajunge să creadă că nu a existat niciodată decît o ființă primară, prototip al tuturor ființelor? Dar fie că această presupunere filozofică este acceptată, împreună cu dr Baumann [Maupertuis] sau respinsă, împreună cu dl de Buffon, nu se poate nega necesitatea de a o adopta ca ipoteză esențială pentru progresul științei fizice experimentale, pentru descoperirea și aplicarea acelor fenomene care depind de organizare.[72]

Prin „prototip" Robinet înțelege de obicei nu pur și simplu un germene primordial al tuturor organismelor, ci un model sau tipar ideal, întruchipat în nenumărate individualități: *Le prototype est un principe intellectuel qui ne s'altère qu'en se réalisant dans la matière.*[73]* În acest fel este un model care reprezintă ființa vie „redusă la termenii cei mai de jos; este o bază inepuizabilă pentru variații. Fiecare variație realizată constituie o ființă și poate fi numită o metamorfoză a prototipului, sau mai degrabă a învelișului său originar, care a fost prima sa realizare." Un mare număr de variații acumulate „pot ascunde atît de mult originalul încît acesta să ne scape"; totuși putem fi siguri că în fiecare caz unitatea esențială este prezentă. Dacă Robinet ar fi restrîns aplicarea acestei idei la vertebrate, el ar fi formulat un fapt științific bine definit, deja consacrat de cunoștințele de anatomie ale timpului său; dar principiul continuității, așa cum e interpretat de el, l-a obligat să postuleze un singur model pentru toate ființele individuale animate și chiar inanimate.[74] Astfel, Robinet, deși nu a formulat primul această idee, a fost (din cîte știm) primul care a dezvoltat și a susținut cu entuziasm conceptul unui *Urbild* ale cărui variații sînt toate formele organice și poate toate formele naturale, concept care avea să fie preluat de Herder[75] și avea să devină într-un timp o obsesie a lui Goethe.

> Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,
> Und die seltenste Form bewahrt im geheimen das Urbild.[76]**

Totuși Robinet oscilează între două feluri de a concepe tendința travaliului neîncetat al Naturii. Uneori el vede aici doar o ilustrare a ceea ce, în terminologia noastră, am numit forma temporalizată a principiului plenitudinii: este un efort de a multiplica varietatea pînă la cel mai înalt grad posibil.

---

* Prototipul e un principiu intelectual care nu se alterează decît realizîndu-se în materie.

** Toate elementele se formează după legi eterne, / Și cea mai rară formă păstrează în taină prototipul.

Dacă mersul Naturii ne pare uneori nesigur și ezitant, dacă ea pare uneori să acționeze într-o manieră dezordonată, înșelătoare și echivocă, aceasta este o aparență ce se datorează doar ignoranței și prejudecăților noastre. Uităm că ea nu ar trebui și nu poate să lase nici o *nuance*, nici o variație nerealizată; nu vedem diferențele prea subtile ale formelor contigue... Natura nu face nimic inutil, calea ei este minuțios gradată (*nuancée*) și fiecare *nuance* este necesară în planul total. Formele pe care noi în mod atît de inept le considerăm neregularități, redundanțe, inutilități aparțin ordinii infinite a ființelor și umplu un loc care ar fi gol fără ele.[77]

Dar în alte pasaje, Robinet, sub influența ideii de prototip universal, vede în istoria trecută a formării de noi specii mai mult decît o tendință către o variație întîmplătoare; se observă o mișcare a Naturii într-o direcție generală, o urmărire a unui anumit țel — deși mișcarea e inegală și plină de deviații, o înaintare, am putea spune, prin încercare și eroare. Astfel, multiplicitatea formelor este, în parte, o consecință a tendinței Naturii către un sfîrșit nu ușor de prevăzut. Atelierul ei conține multe modele nereușite care au fost lăsate deoparte.

În prodigios de variata serie a animalelor inferioare omului văd cum Natura înaintează bîjbîind către acea ființă reușită care îi încununează opera. Oricît de imperceptibil ar fi progresul pe care îl face cu fiecare pas, cu fiecare producție a sa, în fiecare variație după planul originar pe care o realizează, progresul devine perceptibil după un anumit număr de metamorfoze... Toate varietățile intermediare între prototip și om le privesc ca pe tot atîtea încercări ale Naturii țintind către ce este perfect, dar neputînd să ajungă acolo decît prin această nesfîrșită serie de schițe. Cred că putem numi colecția de studii preliminare ucenicia Naturii în încercarea sa de a-l face pe om.[78]

Cînd omul este astfel considerat drept obiectivul lentului proces al creației care duce la faza sa prezentă, unitatea și specificitatea care sînt caracteristice seriei succesive de forme pot fi — sugerează Robinet acum — mai bine recunoscute luînd în considerare mai degrabă scopul său decît începutul, cu alte cuvinte văzînd în celelalte forme prefigurări ale omului, mai curînd decît în om sau alte tipuri superioare de ființe variații ale unui model simplu primitiv. Aceasta este tema din *Parallèle*, în care zelul autorului (dacă este al său) i-a învins discernămîntul.

Considerînd seria de indivizi ca tot atîtea trepte în progresul ființei către umanitate, îl vom compara pe fiecare dintre ei cu omul, întîi în privința facultăților sale superioare, adică a rațiunii. Acest nou mod de a contempla Natura și producțiile ei care le raportează la o singură idee generativă a lumii se bazează pe legea continuității care leagă toate părțile acestui mare ansamblu. Fiecare mecanism [organic] tinde imediat și de la sine să producă doar ceea ce vedem că produce de fapt; dar suma acestor mecanisme tinde spre rezultatul final; și aici luăm omul drept rezultatul final, pentru a ne limita la ființe terestre, singurele pe care le cunoaștem.

În căutarea acestor aproximații ale formei umane pe treptele mai joase ale creației, Robinet a încercat din nefericire să găsească forme ale feței, brațelor și picioarelor la ridiche și alte plante și să publice desene ale acestor antropoide vegetale.[79]

Dar rolul istoric curios de amestecat al lui Robinet se poate deduce mai departe din faptul că tipul de evoluționism biologic pe care l-a adoptat a fost amplificat de el într-o filozofie generală a naturii esențialmente „romantică"; aceasta a anticipat cîteva dintre cele mai caracteristice concepții atît ale așa-numitei *Naturphilosophie* a lui Schelling cît și ale lui Bergson în epoca noastră.[80] Robinet a fost unul din profeții mai timpurii ai acelui *élan vital*. Realitatea fundamentală a naturii, după el, nu este materia, ci *l'activité*, iar spectacolul măreț al evoluției este manifestarea energiei expansive, de autodiferențiere, a tendinței creatoare a acestei *puissance active*. Totuși (așa cum admite în primul său volum) existența materiei inerte într-un anumit sens trebuie de asemenea recunoscută; iar între ea și principiul activ se duce o luptă veche. La început și pe treptele de jos ale Scării Ființei, materia brută e predominantă; tendința către acțiune spontană este total înăbușită de ea, dar încetul cu încetul forța care se îndreaptă spre viață capătă putere și în final își stabilește complet dominația în om, așa încît materia nu mai este obstacolul, ci instrumentul prin care acea forță își atinge scopurile. (Principiul continuității pare aici să fi dispărut.)

În cazul ființelor inferioare, cum ar fi mineralele și plantele, raportăm toate fenomenele care se petrec la materie, ca la principalul constituent (*le fond principal*) al acestor ființe... Puțin mai sus în ierarhie începem să ne îndoim; sîntem nehotărîți. Remarcăm o spontaneitate a mișcărilor și acțiunilor care dezvăluie un principiu activ pe care nu putem să nu li-l atribuim. Cu toate acestea, putem considera încă această activitate ca fiind atrasă și invincibil determinată de materie, așa încît, în astfel de sisteme, materia și activitatea par să domine pe rînd, fiind alternativ principale și secundare, în funcție de împrejurări. Puterea activă pare să facă eforturi să se ridice pe deasupra masei impenetrabile, solide și întinse de care e legată, la al cărei jug este adesea obligată să se supună. La om, dimpotrivă, este evident că materia este doar organul prin care principiul activ își manifestă facultățile. Materia e învelișul care modifică acțiunea principiului, fără de care acesta s-ar manifesta mai liber, dar fără de care, eventual, nu s-ar putea manifesta deloc și fără de care în mod sigur activitățile lui nu ar fi perceptibile. Nu se pare, încă o dată, că puterea activă crește și se perfecționează în ființă cu cît aceasta se ridică mai mult deasupra materiei? Astfel ar fi, conform ipotezei, progresul acestei forțe active inerente materiei. La început ar fi doar porțiunea cea mai mică din ființă. Printr-o multiplicare a eforturilor și prin dezvoltări progresive ar reuși să devină componenta principală. Cred cu tărie că această forță este atributul esențial și universal al ființei (*le fond de l'être*) și că materia este organul prin care această forță își manifestă acțiunile. Dacă mi se cere să definesc concepția mea despre o astfel de forță, voi răspunde, împreună cu alți filozofi, că mi-o reprezint ca pe o tendință de schimbare în bine; pentru că fiecare schimbare este predispoziția către o alta mai bună.[81]

Iar sfîrșitul acestui proces nu a sosit încă, adaugă Robinet:

La progression n' est pas finie. Pot exista forme mai subtile, potențialități mai active decît cele care îl compun pe om. Forța poate, într-adevăr, să se dispenseze insesizabil de întreaga materialitate și să înceapă astfel o lume nouă — dar nu trebuie să ne lăsăm să rătăcim în ținuturile fără limite ale posibilului.[82]

Aici este evidentă o filozofie *de l' évolution créatrice*; iar asemănarea ei cu aceea a secolului al XV-lea este sporită de faptul că și ea este, în cele din urmă, curios amestecată cu un soi de fenomenalism; materia care stă în calea principiului activ reprezintă cu toate acestea produsul său și există doar ca aparență, în timp ce principiul activ este în sine nonspațial.

Obișnuiți precum sîntem să judecăm realitatea lucrurilor după aparențele care ne lovesc simțurile, nu vrem să acceptăm că există ceva în lume în afară de materie, pentru că noi vedem numai materie. Și, ca să împrumut cuvintele unui autor modern, pentru că toate modificările pe care simțurile noastre le observă în Natură sînt pur și simplu variații ale limitelor întinderii, de îndată ce sîntem constrînși să renunțăm la această întindere, se pare că ne confruntăm doar cu neființa pur și simplu; ajungem la un capăt dincolo de care nu pare a mai fi nimic. Nu dăm atenție faptului că lumea materială sau vizibilă este un ansamblu de fenomene, nimic mai mult — că trebuie să existe o lume invizibilă, care este baza, subiectul lumii vizibile și în care ar trebui să includem tot ce este real și substanțial în Natură. Această lume invizibilă este ansamblul tuturor forțelor ce tind spre mai bine și care fac aceasta extinzînd și perfecționînd neîncetat activitatea lor în proporție potrivită cu fiecare din ele. Există o ierarhie a forțelor în lumea invizibilă, așa cum există o evoluție a formelor în lumea întinsă sau vizibilă.[83]

Bonnet, în a sa *Palingénésie philosophique, ou Idées sur l' état passé et sur l' état futur des êtres vivants* (1770), a prezentat una din cele mai interesante teorii speculative ce poate fi inclusă fie în istoria științei, fie a filozofiei — o întrețesere, mai elaborată chiar decît a lui Leibniz, de geologie, embriologie, psihologie, escatologie și metafizică în cadrul unei viziuni generale a istoriei trecute și viitoare a planetei noastre și a ființelor vii ce o populează — o istorie ale cărei replici există, se crede, pe alte planete. Era o altă încercare, diferită în cîteva detalii, de a rezolva, în termeni concreți și cu utilizarea cunoașterii științifice sau a ipotezelor general acceptate despre timp, concepția leibniziană a unui Univers ce se diferențiază la infinit și evoluează. Este o chestiune de terminologie dacă putem numi aceasta o formă de „evoluționism".

Ca și Leibniz, Bonnet nu e pregătit să abandoneze complet implicația tradițională a principiului plenitudinii că totul a fost creat de la început. „Toate elementele componente (*pièces*) ale Universului sînt contemporane. Voința Productivă a creat printr-un singur act tot ce putea fi creat."[84] Dar, pe de altă parte, caracterul schimbător al naturii este prea evident pentru a avea nevoie de argumente; iar semnele unei diferențieri progresive și ale

unei sporiri a formelor de viață pe globul nostru i se par lui Bonnet a fi decisive. Dar cum se împacă acest lucru cu doctrina completitudinii creației originare? Evident, aceasta din urmă nu poate fi luată literal. Sensul în care trebuie interpretată se găsește în teoria embriologico-metafizică ale cărei elemente de bază Bonnet le ia de la Leibniz. Toți *indivizii* care compun Universul sînt la fel de bătrîni ca și el și sînt indestructibili. Acești indivizi sînt în primul rînd „suflete". Toate organismele au un suflet; au, adaugă Bonnet, și un corp, un „germene" sau *petit corps organique*, la fel de indestructibil și permanent asociat cu acel suflet individual. Dar în orice moment corpul unui organism individual este format dintr-un număr de minuscule corpuscule organice din acestea, care urmează să își dezvolte propriile corpuri, capabile de funcțiile de asimilare, creștere, reproducere. Disoluția corpului dezvoltat poate permite corpusculelor componente să își înceapă propria dezvoltare. Deoarece „sufletul" unui polip, de exemplu, este „indivizibil, acest suflet nu se poate rupe în părți atunci cînd polipul este rupt; dar în acest fel se oferă oportunitatea anumitor germeni" — germenilor subsidiari și reprimați, conținuți anterior în corpul creaturii — „să se dezvolte, iar sufletul despre care am presupus că există în acești germeni va începe atunci să cunoască senzațiile legate de conservarea individului. Astfel se vor forma atît de multe noi *persoane*, noi egouri."[85] De aceea, aproape de-a lungul întregii lor existențe, multe sau cele mai multe suflete sînt simple potențialități de sensibilitate, și nu entități sensibile; germenii lor rămîn mici unități neschimbate de materie animată pînă cînd sosește momentul potrivit pentru începerea vieții lor active ca indivizi. Cu toate acestea, Bonnet atribuie fiecărui suflet un fel de memorie organică sau subconștientă, al cărei vehicul material este germenele care duce cu sine o amintire permanentă a efectelor experiențelor sale trecute.

Dovezi ale geologiei și astronomiei arată clar, spune Bonnet, că globul nostru a trecut printr-o lungă serie de epoci, fiecare terminată cu o „revoluție", printr-un cataclism în care toate structurile organice existente în acel moment au fost distruse, dar, bineînțeles, nu și germenii sau sufletele lor. Deoarece condițiile exterioare ale fiecărei epoci diferă material de acelea ale epocilor anterioare și formele, organele, simțurile oricărei specii trebuie să se adapteze însă condițiilor fizice ale epocii în care trăiește, tipul de corp a cărui formă o ia un germene cînd ajunge la viață într-o nouă epocă va fi diferit de întruchipările sale anterioare. Toate aceste transformări mai tîrzii au fost prevăzute — că au fost efectiv trasate sau nu — în alcătuirea germenului la creație. „Îmi imaginez", spune Bonnet, „că germenii tuturor ființelor organizate au fost la început interpretați sau calculați într-o corelație precisă cu diversele revoluții prin care globul nostru urma să treacă."[86] Astfel, prima dimineață a creației a înscris într-un fel tot ceea ce următoarele dimineți vor dezvălui — dar a scris aceasta într-un fel de stenografiere profetică.

Sprijinindu-se pe argumente științifice, ca să nu mai vorbim de cele religioase, Bonnet afirmă cu siguranță că înșiruirea epocilor și, prin urmare, a tipurilor organice constituie un progres de la cele mai joase la cele mai de sus. Stadiile embriologice ale ontogeniei înfățișează formele prin care animalul a trecut succesiv în epocile anterioare ale pămîntului. (Aceasta este una din prefigurările timpurii ale teoriei recapitulării.) Totuși „revoluțiile pămîntului" nu au sfîrșit. De aceea în viitor, ca și în trecut, fiecare germene va apărea într-o succesiune de întruchipări încă și mai înalte. Speciile noastre prezente vor lua forme „tot atît de diferite de cele prezente pe cît starea globului nostru va fi diferită de cea prezentă. Dacă ni s-ar permite să contemplăm scena acestei uluitoare metamorfoze, probabil că nu am recunoaște nici o specie de animale care ne sînt acum familiare... Am privi o lume complet nouă, un sistem de lucruri despre care nu avem nici o idee."[87] Totuși această evoluție a tipurilor nu pare să fie pentru Bonnet un progres din generație în generație. „Perfectibilitatea" scoicii nu presupune că scoicile se vor transforma treptat în cursul eredității, în epoca prezentă, pînă cînd îndepărtata lor posteritate va fi constituită din elefanți sau oameni, sau îngeri; ea presupune că acel *corps organique* al fiecărei scoici va fi conservat după moartea sa fără a se altera, pînă cînd survine o epocă potrivită a planetei care îi favorizează următoarea manifestare, superioară celei anterioare. În cazul germenilor care s-au dezvoltat deja în animale individuale în această epocă a lumii sau într-una anterioară, conservarea identității personale sa va face prin intermediul memoriei; acei germeni care nu s-au născut „în prezenta alcătuire a lumii" vor reînvia, dar vor fi lipsiți de amintiri. „Aceeași ierarhie pe care o observăm azi între diferitele categorii de ființe organizate se va regăsi, fără îndoială, în starea viitoare a globului nostru (cu alte cuvinte, seria va fi tot continuă); dar proporțiile vor fi determinate de gradul de perfectibilitate al fiecărei specii. Omul — care în viitor va fi transportat către un alt loc pentru a trăi, mai potrivit superiorității facultăților sale — va ceda întîietate maimuței sau elefantului pe care el le socotește în prezent printre animalele planetei noastre. În această « reînscăunare » universală a animalelor se vor putea găsi un Leibniz sau un Newton printre maimuțe, un Perrault sau Vauban printre castori."[88] Toate speciile prezente, credea Bonnet, vor progresa cu siguranță către „perfecțiune"; aceasta se va întîmpla numai pentru că fiecare individ se va naște din nou, într-o formă superioară, în viitoarele „revoluții ale globului". De aceea s-ar părea că doar într-un mod impropriu Bonnet ar putea fi numit „precursor al evoluționismului". Seria de forme organice aflate într-un continuu progres pe care el o susținea nu era concepută ca rezultat al obișnuitelor procese de generare în epoca noastră și în nici o altă epocă; ea era rezultatul unor mutații extreme și discontinue care aveau loc, se pare, în lungi intervale de timp și după mari cataclisme în care, cu excepția „germe-

nilor" imperceptibili și indestructibili ai animalelor individuale, întreaga viață organică de pe planetă este distrusă. Față de ipotezele evoluționiste deja susținute de Maupertuis, Diderot și Robinet, aceste speculații ale lui Bonnet erau evident primitive și retrograde.

Urmînd în mod aproximativ cronologic istoria unei idei, iată-ne ajunși la începutul acelei profunde și fundamentale, dar complexe și confuze schimbări a prejudecăților și evaluărilor care în mod obișnuit, dar oarecum neinspirat, s-a numit romantism. Următoarele prelegeri se ocupă de legătura care există între tema noastră generală și două dintre cele mai caracteristice și semnificative tendințe ale gîndirii în perioada romantică.

10
Romantismul și principiul plenitudinii

Una din ironiile instructive ale istoriei ideilor este aceea că un principiu introdus de o generație pentru a servi unei dispoziții filozofice sau unei tendințe specifice ei conține deseori germenele ignorat pînă atunci al tendinței contrare și se dovedește a fi, în virtutea implicațiilor sale ascunse, distrugătorul acelui *Zeitgeist* pe care trebuia să îl susțină. Cel mai uimitor exemplu al acestei ironii se găsește în istoria principiilor plenitudinii și continuității. Așa cum am văzut deja, în secolele al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea cele două principii erau invocate în sprijinul doctrinei caracterului logic al lumii. Ele erau menite să justifice credința în raționalitatea, perfecțiunea, completitudinea statică, ordinea și coerența realității. Cu toate acestea, în esența lor erau idei complet opuse raționalismului simplu al Iluminismului; efectul major al răspîndirii lor a fost introducerea subtilă și graduală în mintea europeană a cîtorva din acele inclinații și din acele presupoziții filozofice, care la sfîrșitul secolului au luat forma unei mișcări de gîndire revoluționare, conștiente de sine și agresive, căreia i se aplică de regulă numele de romantism. Concepția despre o Scară a Ființei completă și continuă a fost acceptată în cercul ideilor acreditate ale secolului al XVIII-lea cu ajutorul unei scrisori de recomandare de la acea venerată figură care era principiul rațiunii suficiente; și a sfîrșit prin a exclude din acel cerc mai multe idei, incluzînd pe cea care a propulsat-o.

Pentru că în aproape toate domeniile gîndirii în Epoca Luminilor supoziția principală era aceea că rațiunea — deseori concepută ca sumă a cîtorva adevăruri simple și evidente — este aceeași la toți oamenii și există la toți în aceeași măsură; că această rațiune comună trebuie să fie îndrumătoarea vieții; și că acea inteligibilitate universală și egală, acea acceptabilitate universală și chiar acea familiaritate universală pe care o are o idee pentru toți membrii normali ai speciei umane, indiferent de diferențele de timp, loc, rasă, tendințe și înzestrări individuale, constituie criteriul decisiv al validității sau al valorii acelei idei în toate chestiunile vitale ce privesc omul; că acea *Gültigkeit* (cuvintele germane exprimă aceasta mai concis) înseamnă *Allgemeingültigkeit** și se probează printr-o reală (sau presupusă)

---

* Valabilitate; valabilitate generală.

*Gemeinheit**. Să lăsăm individul, atunci cînd i se dă o credință pentru a o urma sau o operă de artă pentru a o admira, să hotărască dacă există ceva în ele despre care nu poate spune că e accesibil sau evident tuturor minților raționale cu ajutorul „luminii naturale pure" sau prin acele tipuri de experiențe care sînt pretutindeni aceleași. Dacă se găsește în ele un astfel de element care nu e universalizabil, să-l respingem drept religie falsă, etică nesănătoasă sau artă de proastă calitate, după cum e cazul. Astfel, deistul obiecta împotriva religiei revelate în principal pentru că îi lipsea universalitatea din două puncte de vedere: (a) era „istorică" și de aceea doctrinele sale nu au putut fi cunoscute de cei care au trăit înainte de apariția ei sau într-o epocă în care nu se adunaseră dovezi convingătoare în sprijinul ei; (b) era, așa cum reieșea din cerințele ei, complicată și „misterioasă" și, prin urmare, nu toți oamenii, sălbatici sau civilizați, simpli sau învățați, puteau să o înțeleagă și să-i perceapă intuitiv adevărul. „La religion naturelle", ca să ne amintim de una din definițiile date de Voltaire, poate include numai „les principes de morale communs au genre humain"[1]. Acel abil apărător al dreptei credințe, dr Samuel Clarke, a declarat cu îndreptățire că „toți cei ce neagă revelația" sînt de acord că „ce nu este făcut cunoscut în mod universal tuturor oamenilor nu este necesar nici unuia". Așa cum a afirmat Swift în mod satiric dar destul de just, supoziția era că dacă o afirmație „nu poate fi imediat înțeleasă de capul cel mai sec, ea nu face parte din religie".

Aceeași conotație de universalitate, de evidență pentru toate mințile raționale și de uniformitate de conținut era atribuită cel mai frecvent termenului proteic de „natură" în înțelesul ei etic — adică în ideea de „lege a naturii" în morala și în filozofia politică. Cicero stabilise deja o ecuație între „ce e universal acceptat" și *lex naturae*[2]; iar juriștii romani identificaseră la rîndul lor *jus naturale* cu *jus gentium* — cu acele principii de drept *quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent*[3]**. Aceasta era ideea asupra căreia majoritatea școlilor moraliștilor din secolul al XVIII-lea erau de acord și pe care nu oboseau niciodată să o discute. „Tablele legilor naturale", spunea Bolingbroke, „sînt atît de evidente, încît nici un om care poate să citească cea mai simplă scriere nu le poate confunda și de aceea nici o societate politică nu a elaborat vreodată un sistem de legi care să se afle în contradicție directă și deschisă cu ele". „Legea naturii e prea evidentă și prea importantă ca să nu fi fost dintotdeauna legea supremă."[4] La acest cod universal și imuabil — extrem de simplu în prescripțiile sale — a redus Voltaire întreaga datorie a omului:

---

* Comunitate.

** De care toate popoarele se servesc în același fel, care sînt constituite pe o anumită providență divină, care rămîn întotdeauna puternice și neschimbate.

La morale uniforme en tout temps, en tout lieu...
C'est la loi de Platon, de Socrate, et la vôtre.
De ce culte éternel la Nature est l'apôtre.
Cette loi souveraine en Europe, au Japon,
Inspira Zoroastre, illumina Solon.*

Dar aceeași ipoteză era clar rădăcina majorității principiilor criticii neoclasice. Și aici se putea cita (și s-a citat) o înaltă autoritate antică: Longinus scrisese:

Se poate considera sublim, frumos și autentic ceea ce întotdeauna place și impresionează în aceeași măsură toate tipurile de oameni. Pentru că atunci cînd oameni cu umori, vîrste, profesiuni și înclinații diferite sînt de acord în aprecierea comună a unei reprezentări artistice, această combinație de atît de multe judecăți diferite atribuie o înaltă și indiscutabilă valoare acelei reprezentări care se bucură de o apreciere așa de generală.[5]

Nu mai e nevoie să reamintim principalele exemple din secolul al XVIII-lea referitoare la această limitare a valorii estetice la ceea ce e acceptat de toți: de exemplu, cunoscutul pasaj din *Essay on Criticism* al lui Pope, în care cuvîntul „natură" e virtual sinonim cu ceea ce e evident — cu „ceea ce s-a crezut adesea":

Something whose truth convinced at sight we find,
That gives us back the image of our mind.[6]**

Afirmațiile lui Samuel Johnson despre universalitate și uniformitarism în teoria estetică sînt la fel de familiare; dar merită să observăm cum evidențiază el conexiunile logice dintre cerința de acceptabilitate universală a unei opere de artă și cerința neoclasică după care arta trebuie să se limiteze la „imitarea naturii" tipurilor generice și să evite portretizarea individului — cu ceea ce decurge de aici, și anume excluderea deliberată a culorii locale și preferința deliberată pentru epitetul convențional și generalizat în poezie. Este demn de reținut că motivul precis pentru care se susținea că „o regulă generală a poeziei este ca toți termenii potriviți să fie scufundați în expresii generale" era că „poezia trebuie să vorbească un limbaj universal"[7]. De reținut e și felul absurd în care dr Johnson, sub influența acestui principiu, l-a criticat pe Shakespeare, pe motiv că romanii săi nu sînt romani, nici regii nu se poartă ca niște regi — pe scurt că „personajele sale nu se diferențiază prin specificul studiilor sau al profe-

---

* Morala este aceeași dintotdeauna și oriunde... / Este legea lui Socrate, a lui Platon și a voastră. / Natura este apostol al acestui cult etern / În Japonia, în Europa — această lege-i suverană / Inspirîndu-l pe Zoroastru, luminîndu-l pe Solomon.

** Acel ceva de-al cărui adevăr sîntem convinși privindu-l, / Imaginea minții noastre reflectînd-o.

siilor lor care pot afecta doar puțini dintre ei", ci înfățișează doar trăsăturile „umanității comune, aceea pe care lumea ne-o înfățișează mereu și pe care o observăm pretutindeni". Dr Johnson îi detesta pe deiști; dar în celebra sa formulare din *Rasselas* despre culorile lalelei cerea de la descrierea poetică a unei flori sau a unui peisaj tocmai ceea ce un deist cerea religiei — și o făcea, la o ultimă analiză, sub influența acelorași idei preconcepute.[8] Buna-credință estetică și erezia religioasă din acea epocă au crescut dintr-o rădăcină comună. Clasica expunere în engleză a acestor mișcări de idei se găsește totuși în *Discursurile* lui Reynolds; nu avem nici timp și nici nevoie să vorbim despre ele aici. Mă mulțumesc să amintesc un singur exemplu al efectului pe care l-a avut influența lui Reynolds. Cînd Thomas Warton a declarat în 1782 gustul său pentru arhitectura gotică drept o rătăcire a tinereții, el a exclamat, adresîndu-se lui pe Reynolds:

> Thy powerful hand has broke the Gothic chain,
> And brought my bosom back to truth again.
> To truth, by no peculiar taste confined,
> Whose universal pattern strikes mankind.*

Această convertire estetică a fost determinată, după spusele poetului, de simpla contemplare a vitraliului lui Sir Joshua din capela de la New College, Oxford; dar putem fi siguri că presupusele calități „clasice" ale artei nu ar fi avut un astfel de efect dacă nu ar fi fost ajutate de tezele *Discursurilor*.

Cît despre doctrina superiorității anticilor și a artei ce urma exemplul Antichității, ea era evident un corolar al aceluiași universalism. Dar numai pentru antici trecuse destul timp pentru ca posteritatea să le aplice testul acceptabilității universale. Așa cum spusese un scriitor minor, însă caracteristic:

> Nu pentru că Aristotel și Horațiu ne-au dat regulile criticii ne supunem autorității lor, ci pentru că acele reguli provin din opere care s-au distins prin admirația generală ce le-a fost acordată de partea cultivată a omenirii de la apariția lor pînă în prezent. Căci tot ce a fost considerat frumos de-a lungul epocilor nu poate decît să corespundă întru totul ideilor noastre juste și naturale despre frumusețe.[9]

Balanța era astfel înclinată mult contra oricărui inovator modern, pentru că acesta nu putea pretinde că a fost „universal apreciat de-a lungul epocilor". Mai mult, nici o calitate, nici un efect străin de arta antică nu puteau fi admise, pentru că *eo ipso* trebuie să le lipsească universalitatea.

---

* Cu mîna ta puternică lanțul gotic l-ai rupt / Și mi-ai adus din nou în suflet adevărul. / Adevărul acela neîngrădit de un anume gust / Al cărui tipar universal uimește omenirea.

Estetica, sau altă formă de universalism, în măsura în care era aplicată consecvent, avea o afinitate evidentă cu un fel de primitivism — pentru că orice nu a fost accesibil primilor oameni în mod clar nu era comun rasei. O logică similară i-a obligat pe deiști să declare crezul lor „la fel de vechi ca și creația".

Astfel, timp de două secole eforturile făcute întru îmbunătățirea și corectarea credințelor, instituțiilor și artei fuseseră în principal guvernate de ideea că, în fiecare etapă a activității sale, omul ar trebui să se conformeze pe cît poate unui standard considerat universal, simplu, imuabil și uniform pentru fiecare ființă rațională. Iluminismul a fost, pe scurt, o epocă dedicată, cel puțin în tendința sa dominantă, simplificării și standardizării gîndirii și vieții — standardizării lor prin simplificare. Spinoza a rezumat acest crez într-o remarcă relatată de unul din primii săi biografi: „Scopul Naturii este să-i facă pe oameni uniformi, copii ai aceleiași mame."[10] Lupta pentru realizarea acestui presupus scop al naturii, atacul generalizat împotriva *diferențierii* oamenilor, opiniilor, valorilor și instituțiilor — această tendință, alături de rezistența și chiar respingerea înverșunată pe care le-a stîrnit au fost realitatea dominantă și centrală a istoriei intelectuale a Europei de la sfîrșitul secolului al XVI-lea pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea.[11]

În întreaga istorie a gîndirii au fost puține schimbări în standardele de valori mai profunde și mai importante decît aceea care a avut loc atunci cînd principiul contrar a început să predomine pe scară largă — cînd s-a ajuns nu numai la credința că în multe sau în toate fazele vieții umane există valori diverse, ci și că diversitatea însăși este în esență o valoare; și că obiectivul artei nu este nici să atingă o perfecțiune ideală a formei într-un mic număr de *genres* prestabilite și nici satisfacerea celui mai mic numitor comun al calității estetice care era împărtășit de toți oamenii din toate timpurile, ci mai degrabă expresia completă a abundenței și diferenței care există de fapt real sau potențial în natură și în natura umană și — în privința relațiilor artistului cu publicul său — evocarea capacităților de înțelegere, compasiune, plăcere, care sînt latente în majoritatea oamenilor, dar poate nu vor fi niciodată capabile de universalizare. Aceste idei, deși cu siguranță nu sînt singurele importante, constituie factorul *comun* într-o serie de tendințe altfel diverse care au fost numite de unii critici și istorici „romantice": imensa multiplicare a genurilor și a formelor de versificare; admiterea legitimității estetice *des genres mixtes; le goût de la nuance*; naturalizarea în artă a „grotescului"; căutarea culorii locale; străduința de a reconstrui în imaginație viața interioară specifică a unor oameni îndepărtați în spațiu și timp sau prin condiția lor culturală; *l'étalage du moi*; cerința fidelității în descrieri de natură; aversiunea față de simplitate; neîncrederea în formule universale în politică; antipatia estetică pentru standardizare; identificarea Absolutului cu „universalul concret" în metafizică; sentimentul „gloriei imperfectului"; cultivarea însușirilor individuale, naționale

și rasiale; deprecierea evidenței și valorizarea înaltă (complet străină epocilor anterioare) a originalității și urmărirea deseori inutilă și exagerat de egocentrică a acestei însușiri. Nu are prea mare importanță dacă aplicăm sau nu numele de „romantism" acestei transformări a ideilor curente; ce este esențial de reținut este că transformarea a avut loc și că poate, mai mult decît orice altceva, ea a distins, indiferent de urmări, ideile dominante ale secolului al XIX-lea și al XX-lea de cele precedente, în ansamblul istoriei intelectuale a Occidentului. Pe scurt, acea schimbare a constat în înlocuirea a ceea ce poate fi numit uniformitarism cu diversitarismul în rolul de idee dominantă a celor mai normative domenii ale gîndirii.

Ceea ce doresc să arăt în prelegerea de față este legătura acestei schimbări cu ideile ale căror influență istorică și vicisitudini le examinăm. *La nature est partout la même* a fost premisa din care teoreticienii esteticii neoclasice au dedus ideea că arta ar trebui să fie aceeași la toate popoarele și în toate timpurile[12]; dar cei ce au scris despre Lanțul Ființei — care, în multe cazuri, erau aceiași scriitori — repetaseră întruna contrariul acestei premise: că „Natura își diversifică arta în toate modurile posibile"[13]. Raționalitatea Temeiului-Lumii, după filozofia lui Leibniz, se manifestase, așa cum am văzut, în maxima diferențiere a ființelor. Fiecare monadă oglindește lumea din punctul său unic de vedere și, prin urmare, în felul său unic, și în acest mod se obține întreaga diversitate ce constituie perfecțiunea Universului; „gloria lui Dumnezeu e multiplicată prin atîtea reprezentări total diferite ale lumii Lui".[14]

Și așa cum același oraș, privit din laturi diferite, pare cu totul altul și este ca și multiplicat în perspectivele sale, tot astfel, datorită mulțimii infinite a substanțelor simple, avem oarecum tot atîtea Universuri deosebite, Universuri care nu sînt totuși decît perspectivele unuia singur, potrivit punctelor de vedere diferite ale fiecărei monade. Și acesta este mijlocul de a obține toată varietatea care este cu putință, dar împreună cu ordinea cea mai mare care se poate — adică mijlocul de a obține toată perfecțiunea care se poate.[15]

Orice încercare a omului de a diminua diferența ar fi, prin urmare, contrară planului cosmic. Am văzut deja că Addison a găsit „bunătatea lui Dumnezeu" atît în „diversitatea, cît și în multitudinea ființelor create"; în faptul că „el a *specificat* în creația sa toate nivelurile de viață, fiecare posibilitate de a fi" și a umplut „întregul abis al naturii, de la plantă la om, cu diverse feluri de creaturi, ridicîndu-se una deasupra alteia... Spațiul dintre ele este atît de bine gospodărit și folosit încît aproape nu există grad al percepției care să nu apară în vreo parte a lumii vii."[16] Haller formulase explicit morala valabilă pentru om: *Das Glück der Sterblichen will die Verschiedenheit.** Acestea sînt doar cîteva exemple dintr-o lungă serie de

* Fericirea muritorilor vrea diferențierea.

formulări ale acestui crez al secolului al XVIII-lea; în spatele lor se afla neîntrerupta tradiție ce urca de la Platon, prin neoplatonicieni, scolastici, Giordano Bruno și alți scriitori ai Renașterii. Trebuie reținut faptul că tradiția religioasă și morala prevedeau că omul trebuie să-L imite pe Dumnezeu, să caute, atît cît poate, încă din această viață, să reflecte atributele divine; și în același chip tradiția clasică estetică presupunea ca arta să imite natura, nu doar în sensul de a copia obiectele naturale sau a portretiza fidel caracterele oamenilor, ci în sensul de a se conforma caracteristicilor generale ale naturii și modului de lucru al Autorului ei. Artistul om trebuie să copieze nu numai produsele, ci, pe cît poate, metodele Marelui Meșteșugar. Vocația sculptorului, muzicianului, pictorului, spunea Akenside, este „să încerce să înfățișeze întreaga lume, prin forme, sunete sau culori", întreaga gamă de esențe prezente în gîndirea divină,

> Even as in Nature's frame (if such a word,
> If such a word, so bold, may from the lips
> Of man proceed) as in this outward frame
> Of things, the great Artificer portrays
> His own immense idea...
> .....But the chief
> Are poets; eloquent men, who dwell on earth
> To clothe whate'er the soul admires or loves
> With language and with numbers. Hence to these
> A field is open'd wide as Nature's sphere;
> Nay, wider: various as the sudden acts
> Of human wit, and vast as the demands
> Of human will. The bard nor length, nor depth,
> Nor place, nor form controls.[17]*

Și o dată cu sfîrșitul secolului al XVIII-lea, trebuie să reținem acest lucru, ordinea cosmică începea să fie văzută nu ca o diversitate statică infinită, ci ca un proces de diversificare continuă. După ce noțiunea timpului a fost aplicată Lanțul Ființei, Dumnezeu, ale cărui atribute acesta le dezvăluia, a fost declarat de destui mari scriitori un Dumnezeu care Se manifestă prin schimbare și devenire; tendința permanentă a naturii era de a produce noi tipuri; destinul individului avea să urce prin spiralele formei într-o continuă autotranscendere. Deoarece curentul de gîndire occidental

---

* Așa cum în Natură (dacă acest cuvînt / Fiind atît de mare poate fi rostit / De om) așa cum lumea pe care o vedem / E forma-n care Marele Artizan înfățișează / Imensa sa idee..... /..... Dar primii / Poeții sînt cei care frumos înveșmîntează, / Cu elocvență ceea ce sufletul iubește și admiră / În vorbe și în cifre. Și-astfel li se deschide / 'Nainte cîmpul vast ca-ntreaga sferă a Naturii; / Ba chiar mai vast; bogat ca faptele spontane / Ale spiritului omenesc și vast ca năzuința / Voinței omenești. Dar bardul nu are-n stăpînire / Nici forma și nici locul, nici adîncul, nici înaltul.

rezumat în doctrina Lanțului Ființei consta într-un accent crescînd pus pe concepția unui Dumnezeu care creează permanent, rezulta că omul care, ca agent moral și artist, Îl imită pe Dumnezeu, trebuie să fie și el „creator". Cuvîntul, care prin multe repetiții a devenit în zilele noastre un fel de fățărnicie obositoare, putea încă exprima, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, o idee foarte interesantă și stimulatoare pentru artă. Înalta menire a omului era să adauge ceva propriu creației, să îmbogățească totalitatea lucrurilor și, astfel, în modul său limitat, să colaboreze conștient la realizarea Planului Universal.

Majoritatea filozofilor valoroși de la începutul secolului al XVIII-lea descoperiseră că, atunci cînd binele era interpretat în conformitate cu principiul plenitudinii, nu numai diversitatea și inovația perpetuă, ci uneori și o anumită discordie și conflict erau implicate în natura binelui. Spunînd aceasta, ei repetau ceea ce Platon, scolasticii, platoniștii Renașterii, teologii și metafizicienii secolului al XVII-lea spuseseră înaintea lor. Așa cum s-a arătat suficient de evident, argumentul tradițional în favoarea optimismului în toate timpurile îl reprezenta pe Artistul cosmic îngrămădind pe pînza sa detalii diferite pînă la o fracțiune dintr-un inch; îl reprezenta preocupat mai mult de completitudinea și varietatea conținutului decît de simplitatea și perfecțiunea formei; aflat în căutarea bogăției de culoare și a abundenței contrastului chiar cu prețul dizarmoniei, neregularității și a ceea ce nouă ne pare a fi confuzie. Pentru că există mult adevăr, spunea Leibniz, „în excelentul principiu al Sfîntului Bernard: *ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid*"*. Cum spusese Blackmore într-una din cele mai convenționale poezii de la începutul secolului al XVIII-lea, vorbind nu de omul artist, ci de Creator:

> If all perfection were in all things shown
> All beauty, all variety, were gone.**

Dacă, prin urmare, recunoaștem în schimbarea de la preconcepția uniformității la cea a diversității cea mai semnificativă și distinctivă trăsătură a revoluției romantice, este evident că a existat întotdeauna în tradiția platonică un principiu ce tindea către romantism și că el a fost enunțat cu claritate și insistență specială de filozofi, moraliști și poeți filozofi ai așa-numitei Epoci a Rațiunii. În ideile acestor filozofi și poeți au fost crescuți, în special în Germania, tineri care aveau să devină în deceniile următoare ale secolului al XVIII-lea liderii acelei revoluții. Ei au învățat de la Leibniz, Locke și Kant, de la Buffon și Bonnet, de la Addison și Pope, Akenside și Haller și de la o sută de scriitori minori că cea mai bună dintre lumile

---

* Lucrul cel mai regulat este ca ceva să fie din cînd în cînd mai puțin regulat.

** Dacă perfecțiunea s-ar oglindi în toate / Ar dispărea pe veci orice frumusețe și varietate.

posibile este cea mai variată, că scopul divinității a fost ca nici o posibilitate de a fi să nu rămînă nerealizată. Mai ales controversa în jurul optimismului, în care s-a angajat atît de mult din energia intelectuală a acelei epoci, a fost cea care a impregnat în mințile secolului al XVIII-lea aceste preconcepții despre diversitate. Aceste presupoziții, e-adevărat, fuseseră de obicei asociate cu alte concepții față de care erau fundamental inconsistente și cu un spirit cu care erau în dezacord; implicațiile lor puteau fi evidențiate în totalitate doar cînd ele erau despărțite tranșant de aceste alte idei care tinseseră să le contrabalanseze și parțial să le neutralizeze. Dar ele și-au găsit locul natural în mintea noilor generații. Trebuie, de asemenea, reținut că o reînviere a influenței directe a neoplatonismului a fost unul din fenomenele evidente în gîndirea germană a anilor '90. Un cercetător deosebit al acestei perioade a îndrăznit să declare că

> dacă trebuie să vorbim despre o „cheie" a romantismului timpuriu, aceasta se găsește la unul din scriitorii Antichității, Plotin. Acest filozof neoplatonic nu numai că a inspirat întregul sistem al lui Novalis, împrăștiat în nenumărate fragmente, și multe idei din perioada de mijloc a creației lui Schelling; influența sa a ajuns mai departe: prin Novalis și Schelling el a exercitat o influență, indirectă, ce-i drept, asupra fraților Schlegel și, dacă nu cunoaștem acest lucru, multe pasaje din *Dialogul despre Poezie* și din prelegerile de la Berlin [ale lui Wilhelm Schlegel] rămîn o enigmă.[18]

Au existat, într-adevăr, mai multe alte forțe care au contribuit la producerea unui proaspăt ferment intelectual în aceste minți și care într-o anumită măsură au dus către aceleași concluzii. Putem dovedi însă că presiunea exercitată de principiul plenitudinii a fost un factor major în marea schimbare a presupozițiilor care s-a manifestat cel mai clar în religie, morală, idealurile estetice și entuziasmul generației de scriitori germani ce s-au maturizat între anii '70 și '90 ai secolului al XVIII-lea și ce aveau să comunice aceste schimbări restului lumii. Se poate sugera în mod plauzibil că aceste idei sînt doar expresia unor tendințe constante ale naturii umane, care au devenit, pentru un motiv oarecare, active în această perioadă și că invocarea acestor principii vechi era doar un mijloc de a „raționaliza" dorințe și o sensibilitate estetică reprimate anterior. Nu voi încerca să discut aici problema psihologică generală ridicată de o astfel de sugestie — întrebarea în ce măsură filozofiile oamenilor sînt generate nu de aplicarea logică sau presupus logică a unor premise acceptate, ci de dorințe, idiosincrazii temperamentale, probleme sociale și practice ale unei anumite conjuncturi istorice. Rămîne faptul că, de-a lungul întregii epoci iluministe, credința în uniformitate a fost *efectiv* dominantă — în timp ce, în aceeași perioadă, au fost discutate pe larg premisele poetice ale diversitarismului și au fost acceptate și aplicate implicațiile lor practice. Rămîne, cred, și faptul că, deși se poate presupune — ceea ce eu nu pot accepta fără modificări

esențiale — că temeiurile pe care oamenii le găsesc pentru credințele, standardele și gusturile lor sînt doar o „raționalizare" a dorințelor, a preferințelor lor spontane, totuși posibilitatea de a găsi temeiuri sau ceea ce par a fi astfel este la fel de necesară. Protagoniștii revoluției de care ne ocupăm aici au găsit tocmai în principiul plenitudinii unul din cele două temeiuri fundamentale și, pentru generația lor, foarte importante, ale concepției lor.

În filozofia de tinerețe a lui Schiller, prezentă în *Philosophische Briefe*, aceste consecințe antiraționaliste și diversitare ale principiilor sînt deduse cu maximă îndrăzneală. Din premise platonice și leibniziene se naște o justificare a spiritului *Sturm und Drang*.

Orice fel de perfecțiune trebuie să ajungă la existență în completitudinea lumii... Orice vlăstar al minții, tot ce poate concepe spiritul, are un drept incontestabil de cetățenie în această mai vastă înțelegere a creației. În abisul infinit al naturii nu ar putea fi omisă nici o activitate, nici un grad de bucurie nu ar putea lipsi în fericirea universală...

Acel mare Proprietar al acestei lumi, care nu poate lăsa nici un pai să cadă pe pămînt fără rost, care nu lasă nici o crăpătură nelocuită acolo unde viața poate exista, care acordă cu dărnicie chiar și acea puțină bucurie ce-și are rădăcina în nebunie,... acest mare Inventator nu i-ar putea permite nici măcar erorii să rămînă nefolosită în marele său plan, nu ar putea permite ca acest vast tărîm al gîndirii să rămînă gol și lipsit de bucurie în mintea omului... Este un real cîștig pentru completitudinea Universului, este o prevedere a înțelepciunii divine ca eroarea să populeze chiar și haoticul tărîm al visurilor și să cultive chiar și sterpul teren al contradicției.[19]

Din toate aceste cugetări tînărul poet filozof conchide romantic că nici el, nici prietenul căruia îi împărtășește visările sale nu trebuie să fie foarte îngrijorați că au „confundat cîteodată pasiunile clocotitoare, speranțele și dorințele inimii cu sobra înțelepciune". Poate că întreaga structură a concluziilor sale este doar țesătura aeriană a unui vis; lipsită de materie, lumea este cu atît mai bogată în iluzii, și scopurile Creatorului sînt cu atît mai deplin realizate.

În opera Artistului Divin e respectată valoarea unică a fiecărei părți, și atenția permanentă cu care onorează fiecare scînteie de energie chiar și în cea mai de jos ființă dovedește măreția sa nu mai puțin decît armonia întregului incomensurabil. *Viața* și *libertatea* în cea mai largă manifestare a lor sînt gloria creației divine; nicăieri nu este ea mai sublimă decît acolo unde pare să se fi îndepărtat cel mai mult de idealul său.

Implicația estetică este de asemenea evidentă, iar Schiller nu uită să o formuleze. Artistul om, ca și cel divin, trebuie să facă din exprimarea completă a tuturor modurilor posibile ale ființei și existenței scopul activității lui. Într-adevăr, pentru el acest program se poate realiza doar treptat, pe măsură ce conținutul artei este îmbogățit progresiv și diversificat de-a lungul generațiilor.

Această completitudine superioară nu poate fi cuprinsă de noi, cu limitele noastre actuale. Viziunea noastră acoperă doar o mică parte a Universului; iar armonioasa fuziune a multitudinii de discordanțe nu ne poate atinge urechile. Cu fiecare pas pe care îl urcăm pe Scara Ființei devenim mai capabili de a simți plăcerea estetică; dar o astfel de plăcere are valoare, bineînțeles, doar în măsura în care stîrnește în noi o activitate similară. A admira pasiv o măreție care nu e a noastră nu ne poate fi foarte util vreodată. Omului care are un caracter nobil nu-i lipsește nici materia pentru a acționa, nici puterea de a fi, în domeniul său, el însuși creator.[20]

Arhitectul om care adoptă acest program trebuie să rețină că el nu va urma modelul cosmic în măruntul său efort creator dacă se va preocupa prea mult de „formă", astfel încît să sacrifice bogăția conținutului: *Der Fleiß in den Formen kann zuweilen die massive Wahrheit des Stoffes vergessen lassen.** În această afirmație se vede în mod clar răsturnarea principiilor fundamentale ale criticii neoclasice.

În aceeași scriere tînărul teolog respinge categoric noțiunea autosuficienței divine, principiul aristotelic că Dumnezeu „nu are nevoie de prieteni". Nu cu mult înaintea lui Schiller, piosul Klopstock adresase divinității următoarea întrebare:

> Warum, da allein du dir genug warst, Erster, schaffst du?...
> Wurdest dadurch du Seliger, daß du Seligkeit gabst?[21]** ·

Dar Absolutul nu răspunde. Klopstock a declarat acest mister insolubil; mintea finită se confruntă aici cu limitele ei. Schiller răspunde la întrebare în termeni care ar fi scandalizat pe majoritatea teologilor speculativi după Aristotel:

> Freundlos war der große Weltenmeister,
> Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
> Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
> Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
> Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
> Schäumt ihm die Unendlichkeit.***

Relația directă a acestor cugetări cu ideile din *Timaios* este evidentă; aceste versuri celebre, la rîndul lor, sînt un fel de comentariu al acelui dialog și încă unul foarte pertinent, cu toate că Schiller însuși poate nu a fost conștient de această legătură. Pentru că aici vedem separarea clară

---

* Grija pentru formă poate da cîteodată uitării marele adevăr al materiei.

** De ce creezi, tu, Cel Dintîi, cel ce ție însuți ți-ești de ajuns, / Ai devenit mai fericit prin aceea că ai dăruit fericire ?

*** Fără prieteni fiind, Marele Maestru / Simțea lipsa, de aceea creă spiritele, / Fericite oglinzi ale fericirii sale. / Însă măreața ființă nu găsi nici una asemenea, / Din potirul întregului imperiu al ființelor / I se revărsă nemărginirea.

dintre cele două concepții despre divinitate care fuseseră unite în ciuda discordanței lor iremediabile de-a lungul a aproape întregii istorii a gîndirii religioase europene. A fost recunoscut faptul că Dumnezeul platonic este incompatibil cu Absolutul platonic, cu Dumnezeul identificat cu Ideea de Bine ca perfecțiune sau autosuficiență; ultimul a fost sacrificat pentru a fi păstrat primul. Un Dumnezeu care creează o lume de spirite finite trebuie să fie un Dumnezeu care *nu*-Și este suficient Lui Însuși.

Ca urmare mai ales a valului de clasicism întîrziat care a influențat mai tînăra generație germană la sfîrșitul anilor '80 din secolul al XVIII-lea și la începutul anilor '90, această exuberanță din tinerețea lui Schiller i-a părut lui însuși curînd nu chiar falsă, ci unilaterală. Încercarea lui de a găsi ideile complementare acestei viziuni a luat forma unei sinteze a celor două curente existente în tradiția platonică — sinteza fiindu-i facilitată de anumite concepții pe care le preluase recent de la Kant și Fichte. Rezultatul e prezentat în *Scrisori despre educația estetică a omului* (1795) care au o tematică mai largă decît cea pe care o sugerează titlul. Partea lor constructivă începe cu o analogie între cele două atribute fundamentale ale Absolutului platonic sau neoplatonic și două elemente corespunzătoare existente în ființa umană. Pe de o parte, „o ființă divină nu poate fi supusă devenirii" pentru că este, prin esența ei, „infinită", adică etern completă și nu poate spori în timp prin nici un proces. Pe de altă parte,

> trebuie să numim totuși divină o tendință care are drept scop infinit atributul cel mai caracteristic al divinității: manifestarea absolută a puterii (realitatea oricărui posibil) și unitatea absolută a manifestării (necesitatea oricărui real).[22]

Astfel, Schiller aduce înapoi cei doi Dumnezei ai lui Platon — Perfecțiunea imuabilă și autosuficientă și Imboldul Creator care justifică realizarea nelimitată în timp a tuturor posibilelor. Omul împărtășește aceste două caracteristici importante ale naturii divine; prin urmare, există două tendințe etern conflictuale în el, cele „două legi fundamentale" ale unei ființe care e în același timp rațională și sensibilă — care are, în termeni kantieni, un ego numenal și unul temporal. Una este necesitatea unității pure, a „formei" abstracte — *Formtrieb* [năzuința spre formă], cum o numește Schiller și care, pentru că e străină timpului, se opune schimbării. „Nu poate cere o dată altceva decît ceea ce cere permanent." Cealaltă tendință, *Stofftrieb* [năzuința spre materie], este nevoia de diversitate, de conținut particularizat și concret și se manifestă doar în viața unei ființe incomplete și temporale ca impuls perpetuu către schimbare, către îmbogățirea experienței prin inovație. Obiectivul acestui „impuls senzorial" (cum îl numește, mai puțin adecvat, Schiller), a ceea ce face din om o parte a lumii naturale a devenirii, este „*viață*, în înțelesul cel mai larg, o noțiune care îmbrățișează întreaga existență materială, tot ceea ce se adresează nemijlocit simțurilor".[23]

Cum lumea este extinsă în timp, cum este schimbare, perfecțiunea acelei capacități care pune pe om în legătură cu lumea va trebui să fie mutabilitatea și extensibilitatea cele mai mari posibile. Întrucît *persoana* este permanentă prin schimbare, completa realizare a acestei potențialități, facultate care se opune schimbării, trebuie să consiste în autosuficiența și intensitatea cele mai mari posibile.[24]

Deși aceste două elemente existente în om se află într-un permanent conflict, ele sînt la fel de indispensabile în obținerea valorii atît în privința caracterului, cît și a artei. Frumosul, care este scopul artei, cere întotdeauna o precizie a formei (*Bestimmtheit*); dar esteticienii și criticii care se ocupă de acest adevăr tind să uite că obiectul nu trebuie atins „prin excluderea anumitor realități", ci prin „includerea absolută a tuturor".[25]

Astfel, principiul plenitudinii în forma sa temporalizată și ideea opusă a limitării conținutului prin impunerea unor legi imuabile de perfecțiune formală sînt considerate de Schiller drept factorii hotărîtori în privința programului vieții și al artei. Pentru că ele sînt esențial antitetice, în orice conjunctură a experienței, una trebuie sacrificată într-o anume măsură în favoarea celeilalte. Schiller însuși oscilează permanent între cele două; cîteodată pare să acorde prioritate uneia, altă dată opusului ei. Totuși el credea că a descoperit într-o a treia tendință a omului, *Spieltrieb*, impulsul spre joc, unirea armonioasă a celor două. Nu vom detalia acest efort confuz al lui Schiller de a reconcilia ceea ce nu poate fi reconciliat. În cele din urmă el însuși recunoaște că nu se poate obține o reconciliere definitivă. „Echilibrul formei și conținutului rămîne întotdeauna o idee" pe care realitatea nu o poate atinge niciodată în mod complet. „În realitate va exista mereu o preponderență a unuia din aceste elemente asupra celuilalt, și punctul cel mai înalt la care experiența poate ajunge va consta dintr-o fluctuație între cele două principii."[26] Prin urmare, trebuie să existe, în viața individului, în dezvoltarea rasei, în istoria artei, o alternare fără sfîrșit a unor faze contrare. La un moment dat, dorința insațiabilă de mai multă „viață", de o mai mare varietate și bogăție de conținut sparge formele care au fost impuse artei sau altor modalități de exprimare a omului; în alt moment, orientarea către „formă", „principii" fixe și ordine stabilă oprește procesul de expansiune al vieții. Astfel, omenirea va oscila în toate activitățile ei — și e normal să fie așa — între două exagerări opuse. Dar în ansamblu, principiul plenitudinii are ultimul cuvînt, idee prezentă doar implicit la Schiller. Din faptul că el susține că toate unificările sînt incomplete, că toate formele estetice sau codurile morale se dovedesc în cele din urmă prea înguste ca să conțină întregul potențial al umanității, rezultă că tendința către diversificare continuă prin schimbare neîntreruptă este, și ar trebui să fie, forța dominantă în existența omului.

În scrierile de după 1796 ale poeților, criticilor și moraliștilor germani care au adaptat cuvîntul „romantic" scopurilor lor și l-au introdus în vocabularul

istoriei literaturii și în cel al filozofiei, postulatul diversității este pretutindeni prezent; el este strîns legat de ideea că menirea artistului este să imite, nu pur și simplu operele Naturii, ci modul ei de a lucra, să intre în spiritul Universului, țintind, ca și el, la completitudine și varietate infinită. „Întregul joc sacru al artei", spunea Friedrich Schlegel, „este doar o copie îndepărtată a jocului infinit al lumii, a acelei opere de artă care se creează continuu".[27] Un cercetător deosebit al romanticului german a observat recent că „așa cum scopul lui Dumnezeu în « lucrurile care sînt făcute » nu e nimic mai puțin decît de a revela « lucrurile invizibile ale Sale,... chiar puterea Sa eternă și natura Sa divină », tot astfel Schlegel credea că scopul poetului romantic este să-și arate, în creația lui în aceeași măsură de obiectivă, puterea artistică, gloria, înțelepciunea și dragostea pentru produsul geniului său literar"; și același scriitor a subliniat cît de crucială a fost în istoria dezvoltării ideilor estetice ale tînărului Schlegel sugestia care „i-a parvenit din domeniul religiei", că „precum este Dumnezeu pentru creația Sa, tot astfel este artistul pentru a sa".[28] Dar în această veche paralelă cel mai semnificativ element pentru tînărul cercetător al romantismului era faptul că Dumnezeu, al cărui exercițiu artistic trebuia să fie atît imitat cît și completat de artistul uman, era un Dumnezeu care prețuia diversitatea mai presus de orice.

Dar exista o ambiguitate periculoasă și radicală în această idee cînd era aplicată ca regulă de conduită. Ea putea fi interpretată în două feluri; în practică ele tindeau să fie interpretări opuse, deși în esență nu erau cu totul astfel. Pe de o parte, această ambiguitate sugera ca țintă morală și estetică a individului efortul de a pătrunde pe cît de plenar posibil în imens de variatul domeniu al gîndirii și sentimentelor altor oameni. Aceasta a dus nu numai la cultivarea toleranței, ci și a pătrunderii imaginare a punctelor de vedere, a valorilor, gusturilor, experiențelor subiective ale altora; și aceasta nu doar ca mijloc de îmbogățire a vieții interioare a cuiva, ci și ca o recunoaștere a validității obiective a diversității valorilor. Imperativul romantic astfel conceput era: „Respectă și bucură-te, nu doar de rațiunea universală la care toți oamenii participă în mod egal, cum afirma Kant, ci de calitățile prin care oamenii și toate ființele diferă unele de altele și diferă în special de tine însuți." „Aproape cred" — scria Friedrich Schlegel — „că o înțeleaptă autolimitare și moderație a minții nu sînt mai necesare omului decît participarea din interior, neobosită și aproape lacomă la tot ce e viață și un anumit sentiment al sfințeniei (*Heiligkeit*) unei completitudini pline de bogăție."[29] El și școala ale cărei idei le-a formulat pe larg aveau să considere această atitudine ca fiind mai necesară. Primii scriitori romantici au devenit din această cauză predicatori zeloși ai universalității evaluării estetice.

Astfel laudă Wackenroder *Allgemeinheit, Toleranz und Menschenliebe in der Kunst**:

---

* Generalitatea, toleranța și dragostea pentru oameni în artă.

Spiritul Etern știe că fiecare om vorbește limba pe care El i-a dăruit-o, că fiecare exprimă ce are în sine așa cum poate și cum ar trebui... [Dumnezeu] privește cu satisfacție pe fiecare și pe toți și Se bucură de varietatea amestecului... Biserica gotică Îi este Lui la fel de plăcută ca și un templu grecesc; iar aspra muzică războinică a sălbaticului Îi este un sunet la fel de drag ca și imnurile și corurile religioase compuse cu cea mai bogată măiestrie. Totuși cînd îmi întorc privirea de la El, de la Infinit, către pămînt și mă uit la semenii mei — ah! cît de tare deplîng că ei se străduiesc atît de puțin să devină asemeni marelui lor model din Cer. Întotdeauna [oamenii] consideră locul unde stau drept centrul de gravitație al Universului; în mod similar ei consideră sentimentele proprii drept centrul a tot ce e frumos în artă, pronunțînd, ca din jilțul judecătorului, verdictul final asupra tuturor lucrurilor fără a-și aminti că nimeni nu i-a numit judecători... De ce nu îl condamnați pe indian că vorbește limba sa și nu pe a noastră? Și totuși ați condamnat Evul Mediu că nu a construit temple grecești... Dacă nu poți pătrunde direct în sentimentele atîtor ființe diferite de tine însuți și, înțelegîndu-le inimile, să le simți operele, încearcă cel puțin, folosind intelectul ca verigă de legătură, să ajungi la înțelegerea lor indirect.[30]

După mai mult de un deceniu, A. W. Schlegel predica aceeași autodisciplină estetică salutară și severă.

Nu poți deveni un adevărat cunoscător fără o universalitate a minții, adică fără flexibilitatea care ne permite, prin renunțarea la preferințele noastre personale și oarbe pentru lucrurile cu care ne-am obișnuit, să ne transpunem în ceea ce e specific altor popoare și epoci și să simțim, ca să spunem așa, aceste lucruri din interior. Astfel, despotismul bunului-gust, prin care [unii critici] încearcă să impună anumite reguli poate cu totul arbitrare pe care le-au stabilit ei, este întotdeauna o presupunere fără temei.

Amintindu-și de discreditarea arhitecturii gotice și a lui Shakespeare ce avusese loc în epoca anterioară, Schlegel s-a bazat pe acest principiu pentru a condamna limitarea neoclasicismului:

Panteonul se aseamănă la fel de mult cu Westminster Abbey ca și structura unei tragedii de Sofocle cu aceea a unei piese de Shakespeare... Dar admirația noastră pentru una din ele oare chiar ne cere o lipsă de apreciere a celeilalte? Nu putem admite că fiecare este, în felul său propriu, mare și admirabilă, deși sînt atît de diferite?... Lumea este vastă și multe lucruri pot exista în ea unul lîngă celălalt.[31]

Pe artist, spre deosebire de consumatorul operei artistice, acest ideal l-a condus către programul exprimat în celebra definiție dată poeziei romantice de Friedrich Schlegel: „die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie"*. Ea trebuie să fie universală nu în sensul restrictiv al căutării uniformității normelor și universalității adresabilității, ci în sensul orientării către înțelegerea și exprimarea tuturor nivelurilor de experiență umană. Nimic nu ar trebui să fie prea străin sau îndepărtat, nimic atît de înalt sau

* Poezia romantică este o poezie universală progresivă.

de jos încît să nu fie cuprins în Universul său; nici o *nuance* de caracter sau emoție nu poate fi atît de delicată și insesizabilă (evazivă) sau atît de specifică, încît poetul sau romancierul să nu încerce să o prindă și să îi transmită unica sa *quale* cititorilor săi. „Din punctul de vedere romantic", scria Schlegel, „speciile anormale (*Abarten*) ale literaturii au și ele valoarea lor — chiar și cele excentrice și monstruoase — ca material și exercițiu pregătitor pentru universalitate, doar cu condiția să existe *ceva* în ele, să fie cu adevărat originale."[32]

Acest curent de idei din interiorul romantismului se armoniza cel mai bine cu acea trăsătură a lui pe care am ilustrat-o într-o prelegere precedentă — anume nevoia unei perpetue transcenderi a deja-atinsului, nevoia de expansiune neîncetată. Arta romantică trebuia să fie universală și în permanentă expansiune, pentru că se presupunea că universalitatea cuprinderii către care ținteа nu putea fi atinsă de nici un individ și de nici o generație. Acea *Fülle des Lebens** era inepuizabilă; oricît de mult din ea ar fi fost exprimat prin intermediul uneia sau alteia dintre arte, întotdeauna rămînea mult dincolo de ce fusese exprimat. Primii romantici nu sufereau de acea teamă care îl obseda pe John Stuart Mill în timpul melancoliei lui adolescentine oarecum întîrziate — ea însăși o teamă ce decurgea din aceeași preconcepție romantică —, și anume că toate modurile și combinațiile posibile, de exemplu în muzică, fuseseră deja realizate, că nu se putea aștepta nimic cu adevărat nou în această artă (aproape că nu mai e nevoie să reamintim faptul că acesta a fost un motiv de spaimă oarecum comică în al treilea deceniu al secolului al XIX-lea). Pentru romantic, natura și omul erau îndeajuns de variate ca să-i permită artistului orice material nou; iar menirea sa era să și-l însușească neobosit și să-l întruchipeze în forme estetice la fel de variate și schimbătoare. Consecința morală era aceeași; omul bun pentru romantic, ca și pentru Dumnezeul lui Goethe, era omul *der immer strebend sich bemüht***.

Dar idealizarea diversității, tendința programatică de a concura și chiar de a adăuga la plenitudinea naturii puteau fi interpretate, așa cum am spus, complet diferit. Această interpretare alternativă este evidentă la același grup de scriitori și chiar la aceiași indivizi. Dacă lumea este cu atît mai bună cu cît conține mai multă varietate, cu cît manifestă mai adecvat posibilitățile de diferențiere ale naturii umane, s-ar părea că datoria individului este să prețuiască și să intensifice ceea ce îl diferențiază de alți oameni. Diversitarismul ducea astfel și la o urmărire conștientă a idiosincraziei, a caracterului personal, rasial, național și cronologic, ca să spunem așa. „Ceea ce este original și etern în oameni", scria Friedrich Schlegel în *Athenaeum*[33], „este tocmai individualitatea... Cultivarea și dezvoltarea acestei individualități,

---

* Abundența, plenitudinea vieții.

** Care se tot ostenește năzuind.

drept vocația supremă a cuiva, ar fi un egoism divin." „Cu cît un poem este mai personal, mai local, mai specific (*eigentümlicher*), mai al timpului său (*temporeller*), cu atît se află mai aproape de centrul poeziei", declara Novalis.[34] Acesta era, fără îndoială, polul opus principiului fundamental al doctrinei estetice neoclasice. Această interpretare a idealului romantic sugera că primul și marele comandament este: „Fii tu însuți, ceea ce înseamnă, fii unic!"

Aceste două morale foarte diferite extrase din principiul plenitudinii sînt foarte bine ilustrate de Schleiermacher în două din principalele manifeste ale romantismului german timpuriu, în ale sale *Reden* (1799) și *Monologen* (1800). *Reden* pot fi considerate prima încercare serioasă și deliberată de a formula o etică romantică distinctivă, de a transpune în filozofia morală același principiu căruia i se dăduse o aplicare estetică în scrierile fraților Schlegel, în special în contribuțiile lor la *Athenaeum*. Evident, Schleiermacher doar repeta o concluzie dedusă din principiile plenitudinii și continuității — așa cum fuseseră exprimate acestea în argumentul în favoarea optimismului — concluzie care, după cum am arătat deja într-o prelegere precedentă, fusese formulată de Leibniz:

> Ce ar însemna repetiția uniformă chiar și a celui mai înalt ideal? Omenirea — dacă excludem timpul și circumstanțele exterioare — ar fi pretutindeni aceeași. Ar fi aceeași formulă cu același coeficient. Ce ar însemna aceasta față de nesfîrșita varietate pe care o arată *cu adevărat* omenirea? Să luăm orice element al umanității și vom găsi în el aproape toate condițiile posibile. Nu îl vom găsi izolat... nici combinat cu toate celelalte elemente posibile,... ci vom găsi toate amestecurile posibile între acestea două, în toate combinațiile neobișnuite și ciudate. Și dacă ți-ai putea imagina combinații pe care nu le vezi, această lipsă ar fi o dezvăluire negativă despre Univers, un semn că, la temperatura prezentă a lumii, această combinație nu e posibilă.[35]

Schleiermacher nu consideră că această ipoteză este răsturnată de „inutilitatea adesea deplînsă a întruchipărilor celor mai obișnuite ale omenirii, care se reproduc neschimbate într-o mie de copii". Explicația se află în principiul continuității: „Mintea Eternă poruncește ca formele în care individualitatea e cel mai greu de observat să fie cele mai apropiate unele de altele." În același timp e adevărat și că „fiecare are ceva propriu și nu există două forme identice".

Pornind de la aceste ipoteze, Schleiermacher ajunge, atît în *Reden*, cît și în *Monologen*, la corolarul etic conform căruia „uniformitatea" gîndirii și a caracterului este răul pe care omul are datoria să îl evite în primul rînd.

> De ce predomină oare în domeniul moralei această uniformitate demnă de milă, care încearcă să reducă viața umană la o singură formulă fără viață? Cum a putut oare deveni predominantă această tendință, dacă nu printr-o radicală lipsă de simț pentru caracteristica fundamentală a Naturii vii, care tinde pretutindeni către diversitate și individualitate (*Mannigfaltigkeit und Eigentümlichkeit*)?[36]

Dar aici morala ia din nou două forme: prima, că ținta individului ar trebui să fie o înțelegere și o simpatie universală, o asimilare crescîndă, prin imaginație, a întregii diversități a naturii și în special a nivelurilor experienței, a tipurilor de caracter și de cultură care pot fi găsite la oameni în toate perioadele istorice și la toate rasele.

Cum să nu mă bucur de noutate și varietate, care nu fac decît să confirme în moduri noi și variate adevărul care mă stăpînește?... Sînt oare atît de complet încît să nu îmbrățișez bucuria, cît și durerea, tot ceea ce lumea numește bunăstare și suferință, atunci cînd văd că totul servește în felul său acestui scop și dezvăluie și legăturile naturii mele cu lumea? Dacă doar aceasta s-ar realiza, ce importanță mai are dacă sînt fericit?... De multă vreme puterile mele se străduiesc să se apropie de Tot; cînd oare îl voi cuprinde prin acțiune sau contemplație și voi atinge o unitate interioară cu Totul care se află în mine? Există științe fără de care viziunea mea despre lume n-ar fi niciodată completă. Există încă multe forme de umanitate, epoci și popoare pe care nu le cunosc mai bine decît le cunoaște omul comun — epoci și popoare în ale căror natură și fel de a gîndi imaginația mea nu a pătruns în felul său propriu, care nu ocupă un loc precis în imaginea mea despre dezvoltarea speciei. Nu înțeleg multe activități care nu sînt specifice naturii mele și deseori nu pot înțelege în felul meu propriu relațiile lor cu acel Tot care își arată măreția și frumusețea în omenirea luată în ansamblu. Voi ajunge să stăpînesc acel întreg parte *după* parte și parte *cu* parte; cea mai frumoasă perspectivă se întinde în fața mea. Cîte naturi nobile, total diferite de a mea, create de omenire ca părți ale ei înseși văd atît de aproape! Cîți oameni cu o cunoaștere vastă îmi întind generoși sau mîndri fructele aurite ale vieții lor în vase prețioase și cîte roade ale unor timpuri și locuri îndepărtate au fost transplantate în țara lor natală prin eforturile lor pline de credință! Mă poate opri soarta să mă apropii de acest scop al meu? Îmi poate refuza autodesăvîrșirea, îmi poate împiedica intrarea în comuniune cu activitatea omenirii așa cum este ea în prezent și cu momentele trecutului, poate să mă arunce afară din frumoasa lume în care trăiesc în acele pustiuri sterpe unde e zadarnic să cauți să cunoști restul omenirii, unde ceea ce este pur și simplu comun în Natură mă înconjoară din toate părțile cu o infinită uniformitate și nimic frumos, nimic distinct nu se remarcă în atmosfera apăsătoare și confuză?[37]... Mie imaginația îmi dă ceea ce realitatea îmi ascunde; prin ea mă pot pune în orice situație în care îl observ pe altul; experiența lui evoluează în mintea mea, se schimbă conform naturii sale și reprezintă în gîndul meu felul în care *el* ar acționa. Nu mă pot baza, într-adevăr, pe judecata comună a omenirii cu privire la existența și activitatea altor oameni — o judecată modelată de litera moartă a unor formule goale... Dar dacă o activitate interioară însoțește jocul imaginației — așa cum trebuie să se întîmple acolo unde există viață cu adevărat —, iar judecata este o conștiință explicită a acestei activități interioare, atunci ceea ce este sesizat ca exterior de către mintea privitorului dă formă minții lui, ca și cum acea activitate exterioară ar fi cu adevărat a sa proprie, ca și cum el însuși ar fi desfășurat acea acțiune exterioară pe care o contemplă. Astfel, în viitor ca și în trecut voi cuprinde întreaga lume, prin puterea acestei activități interioare, și mă voi folosi de ea mai bine în contemplare liniștită, decît dacă aș asocia fiecare imagine schimbătoare cu o acțiune exterioară.[38]

Ce sinistră hotărîre, așa cum a spus Emerson despre Margaret Fuller, de a *înghiți* acest imens Univers!

Dar cealaltă interpretare a idealului diversității este la fel de pasionat discutată — și în ansamblu chiar mai ardent tratată — de Schleiermacher; el o prezintă în *Monologen* ca principalul rezultat al reflecției prin care a ajuns la o nouă etică.

Și astfel am avut cea mai profundă intuiție. Mi-a devenit clar că fiecare om ar trebui să reprezinte omenirea în felul său propriu, într-o combinație unică de elemente, astfel încît omenirea să se manifeste în *toate* felurile și să devină real tot ceea ce în completitudinea infinitului poate fi zămislit de pîntecele ei... Însă omul ajunge la conștiința deplină a unicității sale doar încet și cu dificultate. Deseori îi lipsește curajul să observe și își întoarce privirea către ceea ce este proprietatea comună a omenirii de care se ține strîns cu atîta recunoștință și afecțiune; deseori stă la îndoială dacă e bine să se despartă, ca ființă distinctă, de acel caracter comun... Cea mai caracteristică tendință a Naturii rămîne deseori neobservată, și ochiul omului trece cu ușurință chiar peste ascuțișul trăsăturilor sale cele mai clare și se fixează asupra a ceea ce este universal.[39]

Așa cum explică în altă parte, prin indivizi Schleiermacher nu înțelege doar persoane; există și indivizi colectivi, cum ar fi rase, națiuni, familii și sexe; fiecare dintre acestea poate și ar trebui să aibă trăsăturile sale distinctive. În *Reden* — aplicînd ambele interpretări ale diversitarismului — el răstoarnă ipoteza fundamentală comună Bisericii și deiștilor și declară că varietatea este esențială și de dorit chiar în credințele religioase:

Diferitele manifestări ale religiei nu pot fi simple subdiviziuni, care diferă doar în număr și mărime și formează, atunci cînd sînt puse laolaltă, un tot uniform. În acel caz, oricine ar ajunge, printr-o evoluție naturală, să fie ca vecinul său... De aceea consider că multiplicitatea religiilor își are temeiul în natura religiei... Această multiplicitate este necesară pentru manifestarea completă a religiei. Ea trebuie să caute trăsăturile distinctive nu numai în individ, ci și în societate.

El îi admonestează cu deosebită severitate pe cei ce caută un crez universal care exprimă uniformitatea rațiunii omului. Se adresează astfel deiștilor:

Trebuie să abandonați dorința deșartă și naivă că ar trebui să existe doar o singură religie; trebuie să lăsați deoparte orice aversiune față de multiplicitatea ei; trebuie să abordați cu cea mai mare sinceritate tot ceea ce, în forme schimbătoare, a izvorît de-a lungul epocilor din sînul vieții spirituale a omenirii... Prin urmare, greșiți cu acea religie universală a voastră care ar trebui să fie naturală pentru toți; căci nimeni nu și-ar dori religia sa adevărată și dreaptă dacă aceasta e aceeași pentru toți. Atîta timp cît fiecare dintre noi ocupă un loc separat, trebuie să existe în aceste relații ale omului cu Universul un mai aproape și un mai îndepărtat care vor determina un astfel de sentiment în forme diferite pentru fiecare viață... *Nur in der Totalität aller solcher möglichen Formen kann die ganze Religion wirklich gegeben werden.*[40]*

* Numai în totalitatea tuturor acestor forme posibile se poate regăsi întreaga religie cu adevărat.

Creștinismul este pentru Schleiermacher cea mai înaltă dintre religiile cunoscute; dar superioritatea ei constă doar în lipsa ei de exclusivitate. Ea nu pretinde „că e universală și că stăpînește omenirea ca singură religie. Ea disprețuiește o astfel de autocrație... Nu numai că ar produce în sine o varietate infinită, dar chiar și în afara ei ar dori să vadă realizat tot ceea ce nu poate produce *din* ea însăși... După cum nimic nu este mai religios decît să pretinzi o uniformitate generală a omenirii, tot astfel nimic nu e mai necreștin decît să cauți uniformitate în religie."[41] Pe scurt, conchide Schleiermacher, orice om poate și ar fi bine să aibă o religie proprie — adică una care are *ceva* unic în ea ce corespunde cu ceea ce e unic în personalitatea sa și cu poziția sa nerepetabilă în Univers.

Dacă, în lumina evenimentelor ce au urmat, încercăm să facem o apreciere a acestor două curente în idealul romantic, cei mai mulți dintre noi ar admite probabil că amîndouă au determinat unele consecințe fericite sau nefericite în următoarele decenii. Primul curent a fost promulgarea și prezicerea unei enorme creșteri în varietatea majorității artelor — deși nu întotdeauna aceasta implica o creștere în valoare — și o lărgire fără precedent a gustului oamenilor pentru ceea ce Akenside numise „frumoasa varietate a lucrurilor". Programul romantismului timpuriu *urma* să fie programul asumat al dramei, al celei mai mari părți din poezia nedramatică, al romanului, muzicii și picturii în secolul al XIX-lea; e imposibil să nu vedem în aceasta o vastă îmbogățire a surselor de plăcere ale vieții. Și această varietate nu era doar un cîștig estetic. În măsură în care nu era înlocuită de tendința opusă ea tindea, nici mai mult, nici mai puțin, la o îmbogățire a naturii umane înseși — la o sporire a înțelegerii și aprecierii pe care le aveau oamenii și națiunile unii pentru alții, nu ca o multitudine de mostre ale unui model identic, ci ca reprezentanți ai unei diversități legitime și binevenite de culturi și reacții individuale față de lumea care ne este comună. Însă toată această varietate avea pericolele ei. Acel *Stofftrieb* — ne întoarcem la dualismul lui Schiller — tinde să copleșească *Formtrieb*-ul. Revolta împotriva standardizării vieții devine ușor o revoltă împotriva întregii concepții despre standarde. Dumnezeu, a cărui înțelepciune era exprimată în principiul plenitudinii, nu era selectiv; El a dat realitate tuturor esențelor. Dar există în om o rațiune care cere o selecție, preferință, negație, în conduită, ca și în artă. A spune „da" la orice și tuturor înseamnă evident a nu avea deloc caracter. Arta dificilă și delicată a vieții este de a găsi, cu fiecare experiență, acea *via media* între două extreme; a fi universal *fără* a fi lipsit de caracter; a avea și a aplica tipare și totuși a te feri de influența lor desensibilizantă și tranchilizantă, de tendința lor de a ne face orbi față de diversitatea situațiilor concrete și față de valorile anterior nerecunoscute; a ști cînd să tolerezi, cînd să accepți, cînd să lupți. Și desigur că nu vom atinge niciodată perfecțiunea în această artă a vieții, de vreme ce nu i se poate fixa o regulă generală. Acest lucru a devenit azi un truism; dar este și un paradox, întrucît

presupune o sinteză a contrariilor. Pentru Schiller și pentru alți cîțiva romantici tocmai caracterul său paradoxal îl făcea să pară mai adevărat.

O bifurcare similară a tendințelor poate fi observată în celălalt element al idealului romantic, cu influență în secolul următor. El a acționat, atît în cazul indivizilor, cît și al popoarelor, ca o rezistență împotriva acelor forțe rezultate în mare parte din răspîndirea democrației și din progresul tehnologic, care tind să șteargă diferențele ce îi fac pe oameni și grupurile de oameni interesanți și de aceea folositori unii altora. Acest principiu era inamicul permanent al lui *das Gemeine*. Dar (fiind exact opus celeilalte tendințe romantice) acest principiu a promovat în literatură introspecția bolnăvicioasă și sterilă — o plictisitoare înfățișare a excentricităților egoului, aceste excentricități fiind adesea, așa cum se cunoaște azi, simple convenții răsturnate în chip penibil, pentru că un om nu poate deveni mai original sau „unic" prin reflecție decît l-a făcut Natura. Acest principiu a facilitat prea mult egotismul omului și — în sfera socială și politică — acel fel de vanitate colectivă care este naționalismul sau rasismul. Credința în sanctitatea idiosincraziei — în special dacă e o idiosincrazie de grup și, prin urmare, susținută și intensificată prin flatarea reciprocă — se convertește rapid în credința în superioritatea ei. În decursul ultimului secol și jumătate, mai multe popoare mari, făcîndu-și mai întîi zei din particularitățile lor bune sau rele, sau amîndouă, au început curînd să se îndoiască de faptul că există un alt Dumnezeu. Un tip de cultură națională, prețuit la început pentru că era tipul de cultură propriu și deoarece conservarea diferențelor era recunoscută drept un bun al umanității în ansamblu, a ajuns cu timpul să fie considerat drept un lucru care trebuia impus celorlalți sau răspîndit pe o cît mai mare suprafață a planetei. Astfel s-a ajuns la punctul inițial; ceea ce poate fi numit un uniformitarism particularizat, cu alte cuvinte o tendință de a universaliza lucrurile prețuite la început pentru că nu erau universale, și-a găsit expresia în poezie, într-un anumit tip de filozofie, în politica statelor mari și în entuziasmul popoarelor lor. Rezultatul tragic a fost trăit de noi toți în vremea noastră.

Dar — *corruptio optimi pessima*. Descoperirea valorii intrinsece a diversității a fost, în ambele ei aspecte și cu toate pericolele ei latente, una din marile descoperiri ale minții omenești; iar faptul că, la fel ca multe alte descoperiri, a fost folosită de om în scopuri dezastruoase nu îi demonstrează lipsa de valoare. În măsura în care apariția ei s-a datorat influenței de lungă durată a principiului plenitudinii, care a culminat în secolul al XVIII-lea, ea poate fi considerată una din consecințele cele mai binefăcătoare ale acelei influențe. Nu pot să nu adaug că există poate în această temă o anumită reverență, cel puțin față de memoria omului al cărui nume îl poartă această prelegere. Oricare ar fi verdictul posterității în legătură cu unele dintre tezele sale filozofice mai tehnice, William James era în sine o întruchipare just și rațional echilibrată a două elemente ale idealului despre care am vorbit.

Puține alte personalități ale epocii noastre și din orice epocă au reunit atît de bine în sine o gîndire așa de personală, darul de a vedea fapte cunoscute și probleme vechi într-un mod nou și foarte personal cu acea înaltă universalitate a minții pe care romanticii, în formulările lor mai inspirate, o lăudaseră. Fiind incapabil în spiritul său de a-și susține cu ușurință convingerile sau de a fi eclectic, el a contemplat totuși cu plăcere bogata diversitate a caracterelor, a proceselor minții și — între anumite limite — a opiniilor celorlalți. Aceasta nu era doar o toleranță superficială, născută, ca mai toate tipurile de toleranță, din indiferență. El avea o calitate din cele mai rare, anume un constant sentiment că alți oameni au, după cum spunea el, „interiorul lor propriu", deseori foarte diferit de al nostru; și avea o dorință și o extraordinară putere de a ieși din ceea ce-i era propriu și de a înțelege „din centru spre exterior" ceea ce era propriu altor oameni. Această simpatie imaginativă nu se extindea însă și asupra intoleranței, convenționalismului sau pedanteriei. Dar orice scînteie, chiar aparentă, de originalitate sau unicitate la studenții săi sau la orice om și în orice scriere, oricît ar fi fost de desconsiderată de cei mai mulți filozofi profesioniști, îi stîrnea un interes constant și admirația uneori prea generoasă, însoțită de speranța că aceasta ar putea dezvălui unul din multele aspecte ale unui Univers de o varietate benefică, pe care o filozofie demnă de acest nume nu o putea neglija.

11
Consecința istoriei și morala ei

Am început istoria noastră cu formarea acelor concepții ale teologiei metafizice care urmau să rămînă predominante — deși nu fără rivali — în gîndirea occidentală timp de două milenii: concepțiile care se manifestă pentru prima oară cu claritate în dialogurile *Republica* și *Timaios* ale lui Platon și care au fost dezvoltate și sistematizate de neoplatonicieni. Și putem conchide că aceasta a fost o fază a istoriei teologiei metafizice. Consecința cea mai importantă a influenței persistente a platonismului a fost, așa cum am văzut, faptul că de-a lungul celei mai mari părți din istoria sa, religia occidentală, mai precis filozofia religiei, a avut doi Dumnezei (așa cum, în formele sale mai puțin filozofice, a avut mai mulți decît doi). Cei doi erau considerați o singură ființă avînd două aspecte. Dar ideile ce corespundeau „aspectelor" se refereau la două ființe antitetice. Una era Absolutul transmundanității — autosuficient, atemporal, străin de categoriile gîndirii și experienței umane obișnuite, neavînd nevoie de ființe inferioare sieși pentru a-și spori perfecțiunea eternă și independentă de orice altceva. Cealaltă era un Dumnezeu care în mod categoric nu era o ființă autosuficientă și nici „absolută" în sens filozofic, un Dumnezeu care prin natura Sa avea nevoie de existența altor ființe și nu doar de un singur fel de ființe, ci de toate tipurile de ființe care-și puteau găsi un loc în ierarhia descendentă a posibilităților realității — un Dumnezeu al cărui principal atribut era fecunditatea, care se manifesta în diversitatea ființelor și, prin urmare, în ordinea temporală și în spectacolul variat al proceselor naturii. Ceea ce timp de secole a ascuns neconcordanța celor două concepții a fost afirmația lui Platon în *Timaios*, dezvoltată în faimoasa axiomă a emanației — aceea că o ființă „bună" trebuie să fie liberă de „invidie", că ceea ce este perfect generează în mod necesar sau se revarsă în ceea ce este mai puțin desăvîrșit și nu poate „rămîne în sine însuși". Această strategie, deși și-a atins scopul, nu a anulat de fapt contradicția celor două idei; dar eficiența ei a fost sporită de aparenta ei concordanță cu o idee privind relația cauzală care, deși nefondată, pare naturală minții omenești — ideea că „ce e mai jos" trebuie să derive din „ce e mai înalt", cauza să fie cel puțin la fel de înaltă ca și efectele sale. Și pentru că ideea de Dumnezeu era și definiția supremului bine, acestui dualism ideologic i se adaugă, așa cum am văzut, un dualism

al valorilor, una transmundană (deși deseori fără convingere), cealaltă mundană. Dacă pentru om binele însemna contemplarea sau imitarea lui Dumnezeu, aceasta necesita, pe de o parte, o transcendere și înăbușire a intereselor și dorințelor pur „naturale", o retragere a sufletului din lume pentru a se pregăti mai bine pentru viziunea fericită a perfecțiunii divine; pe de altă parte, ea necesita o venerare a unui Dumnezeu al lucrurilor așa cum sînt ele, o încîntare în fața Universului sensibil și variat, efortul omului de a-l cunoaște și înțelege din ce în ce mai bine și o participare conștientă la activitatea divină a creației.

Am analizat deja cîteva exemple ale separării celor două elemente ale acestui dualism în secolul al XVIII-lea. Însăși logica principiului plenitudinii părea să ducă la concluzia că imitarea unui Dumnezeu transmundan, chiar presupunerea existenței Lui nu putea reprezenta binele pentru om, nici pentru altă ființă, de vreme ce rațiunea sau bunătatea lui Dumnezeu cereau ca fiecare nivel al ființei imperfecte să existe conform tipului său distinctiv. În acest timp, ideea de Dumnezeu devenea ea însăși predominant mundană, tinzînd spre o fuziune cu ideea „Naturii" infinit variate în manifestările ei și neobosit de active în producerea diferitelor feluri de ființe. Pe noi ne preocupă aici apogeul celei de-a două tendințe. Cînd Lanțul Ființei — cu alte cuvinte întregul Univers creat — a încetat să mai fie conceput ca fiind complet de la început și mereu același în componentele sale și a început să fie văzut în evoluția de la un grad de varietate și valoare scăzut către unul mai înalt, s-a ridicat inevitabil întrebarea dacă într-un astfel de Univers se mai putea vorbi de un Dumnezeu etern complet și imuabil. Răspunsul la această întrebare nu a fost negativ, cel puțin la început; au existat numeroase încercări în secolul al XVIII-lea — pe cîteva dintre ele le-am menționat — de a combina credința într-un Creator care, fiind neschimbat și acționînd întotdeauna în acord cu aceleași necesități ale rațiunii absolute, nu putea genera o creație diferită la un moment dat de creația Sa într-un alt moment, cu profunda convingere că lumea, fiind în expansiune și progres, *este* esențial diferită în momente diferite și că ordinea generală a momentelor în timp nu este o trăsătură neglijabilă a existenței finite, irelevantă pentru acele aspecte esențiale ale lucrurilor de care se ocupă metafizica, ci este un aspect al realității cu o profundă semnificație filozofică. Atîta timp cît cele două concepții au fost ținute laolaltă, putea fi susținută și acea aparentă axiomă la care m-am referit — că antecedentul unui proces cauzal nu poate conține mai puțin decît efectul sau un tip superior de ființă să vină dintr-unul inferior. Dar, o dată cu sfîrșitul secolului al XVIII-lea și primele decenii ale secolului al XIX-lea, aceste ipoteze ale teologiei și metafizicii tradiționale au început să fie răsturnate. Însuși Dumnezeu era supus timpului — era identificat cu procesul prin care întreaga creație urcă încet și cu dificultate scara posibilității; sau dacă este numit Dumnezeu punctul culminant al acestei scări se considera că Dumnezeu este termenul

final, încă nerealizat, al acestui proces. Astfel, emanaționismul și creaționismul au fost înlocuite cu ceea ce s-ar putea numi în chipul cel mai potrivit evoluționism radical sau absolut — tipicul evoluționism romantic a cărui reeditare este în mare parte *L'Évolution créatrice* a lui Bergson. Ce e inferior precedă lucrului ce e superior nu numai în istoria formelor și funcțiilor organice, ci universal; există în efect mai mult decît era cuprins în cauză, cu excepția unei abstracte potențialități nerealizate.

Această schimbare se vede cel mai bine la Schelling. E adevărat că în filozofia sa dintre anii 1800 și 1812 el are încă doi Dumnezei și, prin urmare, două religii — religia unui Absolut veșnic complet și atemporal, o „Identitate a identităților", Unul neoplatonician — și religia unui Spirit al Lumii sau a unei Forțe a Vieții care se autorealizează treptat, care luptă și e temporar limitată. Ultimul este forma în care ni se înfățișează primul. Principiul plenitudinii și continuității guvernează manifestările sale. Ordinea temporală este, într-o anumită măsură, o proiecție, o imagine desfășurată a Inteligenței Absolute, iar conținutul ei concret constă din succesiunea organismelor și a stărilor lor. Și orice succesiune de acest fel, spune Schelling, *trebuie* să constituie o serie progresiv gradată, pentru următorul motiv:

> Succesiunea este ea însăși treptată, adică nu se poate dezvolta integral într-un singur moment. Dar cu cît înaintează succesiunea, cu atît mai mult se dezvoltă și Universul. Așadar, pe măsura avansării succesiunii, și organizarea va dobîndi o extindere mai mare și va înfățișa în sine o parte mai mare a Universului... Cu cît coborîm mai adînc în natura organică, cu atît mai mult se restrînge lumea pe care o înfățișează în sine organizarea și cu atît mai mică devine partea Universului concentrată în cadrul organizării. Lumea plantelor este într-adevăr cea mai restrînsă, pentru că o mulțime de modificări ale naturii nici nu intră în sfera ei.[1]

Dar noua concepție este prezentată mai îndrăznește și mai clar în tratatul *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (*Despre esența libertății omenești*) (1809). Chiar și aici se regăsesc vestigii ale Absolutului neoplatonic; însă Schelling tratează cu predilecție teza că Dumnezeu nu este, ci doar devine prin intermediul naturii și al istoriei.

> Are creația un scop final? Dacă are, de ce nu este el atins imediat? De ce finalitatea nu a fost atinsă încă de la început? Nu există decît un singur răspuns la aceste întrebări: pentru că Dumnezeu este *Viață* și nu pur și simplu ființă. Întreaga viață are un *destin* și este supusă suferinței și devenirii. La aceasta Dumnezeu S-a supus pe Sine din proprie voință... Ființa devine *sensibilă* doar în devenire. În ființa ca atare nu există, într-adevăr, devenire. Ea însăși este postulată mai degrabă ca eternitate a devenirii. Dar în realizarea (ființei) prin opoziție există în mod necesar devenire. Fără conceptul unui Dumnezeu care suferă — concept specific tuturor misterelor și religiilor spirituale ale trecutului — istoria rămîne complet ininteligibilă.[2]

Totuși principiul plenitudinii, cu anumite modificări — și, o dată cu el, determinismul cosmic al lui Abélard, Bruno și Spinoza —, este încă o dată

susținut de Schelling. Acest principiu este necesar, spune Schelling — încă folosind expresii ale lui Dionysius și ale scolasticilor — pentru că „actul autorevelării lui Dumnezeu se leagă de Bunătatea și Dragostea Lui". Cu toate acestea, sau cu atît mai mult, „este imposibil de negat că totul se naște din natura divină cu absolută necesitate, că tot ce este posibil prin ea trebuie să fie și real și că ceea ce nu e real trebuie de asemenea să fie moral imposibil. Eroarea spinozismului nu constă în asertarea unei astfel de necesități inexorabile existente în Dumnezeu, ci doar în înțelegerea acestei necesități ca ceva fără viață și impersonal." Ea recunoaște doar „o necesitate oarbă și mecanică". Dar „dacă Dumnezeu este în esență Dragoste și Bunătate, atunci ceea ce este moral necesar în El urmează cu o necesitate într-adevăr metafizică". Leibniz, pe de o parte, greșea cînd Îi atribuia lui Dumnezeu alegerea între diferite lumi posibile, un fel de „consultare a lui Dumnezeu cu Sine Însuși" în urma căreia El a decis realizarea doar a uneia din multitudinea de posibilități.[3] A presupune o astfel de alegere liberă înseamnă a presupune „că Dumnezeu a ales o lume mai puțin desăvîrșită, dacă sînt luate în considerare toate condițiile, decît era posibil și — așa cum afirmă unii în mod absurd — că Dumnezeu putea, dacă ar fi vrut, să creeze o lume mai bună decît aceasta". (Ideea fusese demult declarată de Abélard o absurditate.) Așa încît nu există și nu au existat vreodată mai multe lumi posibile. E adevărat că la începutul procesului lumii exista o stare haotică, ce se constituia în prima mișcare a Primului Temei (*Grund*), ca o „materie încă neformată, dar capabilă de a primi toate formele"; și, prin urmare, exista „o infinitate de posibilități" nerealizate încă. „Dar acest Prim Temei nu trebuie asimilat lui Dumnezeu; și Dumnezeu, datorită perfecțiunii Sale, nu ar putea dori decît un singur lucru." „Nu există decît o singură lume posibilă, pentru că există doar un Dumnezeu."[4] Dar această singură lume posibilă nu poate conține mai puțin decît tot ceea ce a fost cu adevărat posibil.

Chiar „Dumnezeul" din acest pasaj mai păstrează, se va vedea, unele atribute transmundane, iar necesitatea creării tuturor ființelor posibile este dedusă din argumente strîns înrudite cu dialectica emanaționismului. Dumnezeu nu este *Urgrund**, nici sfîrșitul unui proces în care acest *Urgrund* generează forme din ce în ce mai variate și în cele din urmă conștiința de sine prezentă la om; el rămîne aici o perfecțiune anterioară lumii, care generează totuși lumea ca o consecință logică necesară a naturii sale esențiale. Totuși creația este una treptată și succesivă; dacă Schelling a luat în serios teza sa categorică, aceea că Dumnezeu este „o viață" și, prin urmare, „supus suferințelor și devenirii", el nu putea menține fără contradicție această concepție despre un Absolut transcendent care nu participă în mod autentic la procesul lumii care constituie autorevelația sa. Cele două teologii

* Temei primordial, cauză inițială.

subzistă încă una alături de cealaltă; dar una dintre ele este o relicvă, cealaltă e o idee novatoare care este pe punctul de a o distruge pe prima.

Prietenul și discipolul lui Schelling, naturalistul Oken, a prezentat simultan aproape aceleași concepții, cu unele adăugiri și schimbări, în al său *Lehrbuch der Naturphilosophie*, 1810. „Filozofia naturii este știința eternei transformări a lui Dumnezeu în lume."

Menirea ei este să arate fazele evoluției lumii de la neființa originară; cum au apărut corpurile cerești și elementele, cum acestea au avansat către forme mai înalte, cum în cele din urmă au apărut organismele și au ajuns la rațiune prin om. Aceste etape constituie istoria creării Universului. Filozofia naturii este în sensul cel mai cuprinzător cosmogonie sau, cum a numit-o Moise, *Geneză*.[5]

Trebuie observat că Oken vorbește aici de un Dumnezeu antecedent lumii într-un anume sens, de un Absolut care se metamorfozează într-un Univers. Există, de fapt, în terminologia sa metafizică și urme ale limbajului emanaționismului. Dar la Oken sînt mai recesive decît la Schelling. Pentru că acest Absolut care precedă lumea este descris în cei mai clari termeni negativi. Dacă nu evoluează în timp, spune Oken, Dumnezeu = zero sau neființa pură. Se poate spune, fără îndoială, că toate numerele sînt conținute în zero, pentru că toate pot fi descrise ca determinări ale lui zero; și astfel se poate spune că toate ființele preexistă în Dumnezeu. Dar ele există astfel „nu în mod real, ci doar în mod ideal, nu *actu,* ci doar *potentia*.[6] *Realizarea (Realwerden)* lui Dumnezeu are loc, prin urmare, doar gradual, prin istoria cosmosului. Prima sa manifestare și condiția sa primară este timpul. „Timpul nu este altceva decît Absolutul însuși." „Absolutul nu este în timp, nici înaintea timpului, ci *este* timp." Și din nou, „timpul este pur și simplu gîndirea activă a lui Dumnezeu". Este „universalul care include tot ce e particular, prin urmare toate lucrurile particulare există în timp, iar Timpul creat și creația sînt una".[7] Această *Realwerdung* temporală a Absolutului atinge punctul culminant în om, o ființă înzestrată cu o conștiință de sine. „Omul este creația în care Dumnezeu devine complet propriul său obiect. Omul este Dumnezeu reprezentat de Dumnezeu. Dumnezeu este un om care își reprezintă pe Dumnezeu în conștiința de sine. ...Omul e Dumnezeu manifestat în totalitate, *der ganz erschienene Gott*."[8]

Aceste prime prefigurări ale evoluționismului radical în teologie nu puteau să nu fie contestate. Contestarea a venit de la un om care, cu două decenii înainte, fusese privit cu admirație și venerație de aproape toți tinerii conducători ai mișcării romantice germane. F. H. Jacobi a publicat în 1812 un eseu, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (*Despre lucrurile divine și revelarea lor*), care a fost dedicat în special unui atac vehement și înduioșător (cum l-a descris Schelling după aceea) al acestui nou mod de a gîndi. Jacobi a văzut în problema pe care a ridicat-o Schelling cea mai

importantă antiteză din întreaga filozofie a religiei. „Pot exista", spunea el, „doar două tipuri principale de filozofi: aceia care consideră că ceea ce e mai desăvîrșit (*Vollkommnere*) provine și se dezvoltă treptat din ce este mai puțin desăvîrșit și aceia care afirmă că ființa perfectă a existat prima și că ea este sursa tuturor lucrurilor; că primul principiu al tuturor lucrurilor a fost o ființă morală, o inteligență dorind și acționînd cu înțelepciune — un Creator — Dumnezeu." Replica lui Jacobi este incoerentă și dogmatică; dar în cele din urmă, el ia poziție în ceea ce consideră a fi o axiomă fundamentală și de la sine evidentă a metafizicii: aceea că ceva nu poate „proveni din nimic", nici superiorul nu poate fi „produs de" inferior. O filozofie ca a lui Schelling, afirmă Jacobi, este de fapt o contradicție directă a unei legi de logică formală. Pentru că, așa cum remarcă el — și observația sa e un loc comun în teologia platoniciană —, relația lui Dumnezeu cu lumea poate fi concepută, printre altele, ca relația dintre un *prius* logic, un *Beweisgrund* sau rațiune, și consecințele sale, implicațiile ce se deduc din el. Dar „un *Beweisgrund* trebuie întotdeauna și în mod necesar să se situeze *deasupra* a ceea ce urmează să fie dovedit cu ajutorul său și trebuie să îl subsumeze; *Beweisgrund*-ul este cel care oferă adevărul și certitudinea acelor lucruri care sînt demonstrate cu ajutorul său; el este acela ce acordă realitate acestor lucruri."

Acestui atac Schelling i-a răspuns într-o scriere polemică bine cunoscută pentru violența ei și pentru stricăciunea pe care a provocat-o, cel puțin în ochii contemporanilor lui, reputației filozofice a criticului său.[9] Ceea ce e semnificativ în această scriere este faptul că atacul a făcut ca Schelling să nu-și modereze evoluționismul teologic, ci să-i dea o formă mai radicală și mai categorică decît înainte. El ar fi putut să răspundă criticii menționînd pasaje din scrierile sale anterioare în care recunoscuse infinitatea, atemporalitatea și autosuficiența Identității Absolute. Nu numai că nu face acest lucru, dar aproape repudiază fără echivoc o astfel de concepție acum și afirmă foarte clar că un astfel de Absolut nu poate fi Dumnezeul religiei. Schelling nu contrazice formularea dată acestei probleme de către Jacobi și nici importanța pe care acesta o acordă semnificației ei filozofice; nici nu repudiază prezentarea făcută de Jacobi doctrinei sale. Este necesar, observă Schelling, să se facă anumite distincții, ca să înțelegem corect înțelesul doctrinei. Aceia care au susținut-o, de exemplu, nu afirmau că „ce e mai desăvîrșit s-a născut dintr-o ființă mai puțin perfectă *independentă* și diferită de sine", ci pur și simplu că „perfecțiunea s-a născut din propria sa condiție imperfectă". De aceea ei nici nu au negat faptul că, într-un anumit sens, „ființa perfectă supremă — cea care conține perfecțiunea tuturor celorlalte lucruri în sine — trebuie să existe înaintea tuturor lucrurilor". Dar ei au afirmat că ea preexistă ca *potentia* și nu ca *actu*. „A crede acest lucru", spune Schelling, „este dificil pentru multe motive, în primul rînd pentru acela simplu că, dacă ar fi avut cea mai înaltă perfecțiune (sau completitudine), nu ar fi avut nici un temei (*Grund*) pentru a crea și a produce atît

de multe lucruri prin care el — neputînd atinge un grad mai înalt de perfecțiune — n-ar face decît să coboare către unul inferior."[10] Aici devenea cel mai acut evidentă contradicția centrală inerentă logicii emanaționismului, care a fost ignorată atîtea secole. Se poate spune că promisiunile și potențialul întregii evoluții au existat încă de la început; dar era o promisiune neîmplinită și o potențialitate nerealizată:

> Postulez pe Dumnezeu [spune Schelling] ca primul și ultimul, ca Alfa și Omega; dar ca Alfa El nu este ceea ce este ca Omega, și pentru că El este unicul — Dumnezeu „în sens absolut" —, El nu poate fi alt Dumnezeu în același sens sau, strict vorbind, nu poate fi numit Dumnezeu. Pentru că în acel caz trebuie să subliniem acest fapt, Dumnezeu nedesfășurat (*unentfaltet*), *Deus implicitus*, ar fi deja același cu Omega, adică *Deus explicitus*.[11]

Pe ce temeiuri justifică Schelling, în fața obiecțiilor lui Jacobi, teologia sa evoluționistă? În primul rînd pe temeiul că ea se potrivește lumii așa cum o cunoaștem din experiență, cum ne este ea dezvăluită în observațiile noastre de zi cu zi și în viziunea mai comprehensivă a științei naturii. La suprafață, lumea este un sistem din care formele superioare se dezvoltă de obicei din cele inferioare, o existență mai plină dintr-una mai goală. Copilul ajunge bărbat, ignorantul ajunge învățat; „fără să mai menționăm că natura însăși, așa cum știu toți cei care au cunoscut acest subiect, s-a ridicat treptat de la producerea unor ființe mai firave și nedezvoltate la unele mai desăvîrșite și mai bine formate".[12] Un proces care se desfășoară constant sub ochii noștri nu poate fi atît de neconceput pe cît l-a considerat Jacobi. Noua filozofie interpretase pur și simplu natura „ultimă" sau generală a lucrurilor și ordinea lor în cadrul ființei în lumina naturii și desfășurării cunoscute a tuturor lucrurilor particulare pe care le cunoaștem. „Teismul" obișnuit, apărat de Jacobi, dimpotrivă, ne dăruise „un Dumnezeu străin de natură și o natură lipsită de Dumnezeu — *ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur*".[13]

Din nou, observă Schelling, realitatea răului, imperfecțiunea lumii, este ireconciliabilă cu credința că Universul e creat *ab initio* dintr-o ființă perfectă și inteligentă. Aceia care susțin această credință „nu pot răspunde cînd sînt întrebați cum, dintr-o inteligență atît de clară și lucidă, s-a putut naște un întreg așa de confuz (chiar și atunci cînd este adus la o *anumită* ordine) cum este lumea". Prin urmare, Schelling consideră că imaginea realității care se află în cea mai bună concordanță cu faptele este aceea a unei mai mult sau mai puțin confuze și agitate ascensiuni către o formă mai plenară și mai înaltă de viață; singura concepție despre Dumnezeu care poate fi acceptată este cea care se potrivește cu această imagine. Viziunea contrară acesteia, declară el, nici nu are caracterul edificator din punct de vedere religios și consolator la care aspiră. Pentru că el „derivă ceea ce nu e bun din Bine și Îl face pe Dumnezeu nu sursa și potențialitatea a ceea ce

e bun, ci sursa și potențialitatea a ce nu este bun". Conceput — așa cum este în teologia devenirii absolute — drept bine în devenire, *als ein ins Gute Verwandelbares**, răul, sau imperfecțiunea însăși, nu este acea parte inevitabilă și fără sens a realității care ar trebui să fie dacă îl considerăm ca o regresiune a binelui, ca o cădere dintr-o perfecțiune deja realizată. Mai mult decît atît, în întreaga teologie veche Dumnezeu fusese un Dumnezeu dintotdeauna complet, „desăvîrșit o dată pentru totdeauna", cum spune Schelling. Dar nu există o concepție mai sterilă și neprofitabilă decît aceasta; pentru că este concepția despre un „Dumnezeu mort", nu despre unul care trăiește și se împlinește în lume și în om. Nu putem concepe, declarase Jacobi, că viața s-a născut din moarte, ființa din neființă, existența superioară din cea inferioară. Este atunci, întrebă Schelling, mai ușor de imaginat că moartea s-a născut din viață? „Ce L-ar fi putut determina pe Dumnezeu, care nu e un Dumnezeu al celor morți, ci al celor vii, să dea naștere morții? E infinit mai ușor de conceput că viața se naște din moarte — care nu poate fi una absolută, ci doar moartea care ascunde în sine viață — decît că viața trece și se pierde în moarte."[14]

Totuși eroarea lui Jacobi — observă Schelling — este o consecință naturală a doctrinei logice a filozofiei mai vechi de care el nu s-a desprins niciodată deplin; acesta este într-adevăr supremul exemplu al rezultatelor dăunătoare pentru metafizică ale acceptării teoriei wolffiene a cunoașterii, care întemeia totul pe Principiul logic al Identității și considera că toate judecățile sigure sînt „analitice". Conform acestei concepții, spune Schelling, fără a avea o totală precizie istorică, „toată demonstrația este doar o succesiune de propoziții identice; nu există progres de la un adevăr la altul diferit, ci doar de la unul la același adevăr. Arborele cunoașterii nu înflorește și nu rodește niciodată; nu există nicăieri nici o dezvoltare." Dar adevărata filozofie și adevărata știință obiectivă nu sînt un cor de tautologii. Obiectul lor este întotdeauna un lucru concret și viu; progresul și evoluția *lor* sînt un progres și o evoluție ale obiectului însuși. „Metoda adecvată a filozofiei este una ascendentă, nu descendentă"; iar axioma ei adevărată este tocmai opusul acelei pseudoaxiome pe care o enunțase Jacobi:

> Întotdeauna și în mod necesar lucrul din care se dezvoltă ceva (*der Entwicklungsgrund*) este inferior față de ceea ce s-a dezvoltat din el; primul îl ridică pe cel de-al doilea deasupra lui însuși și se supune lui, pentru că servește drept materie, organ, condiție pentru dezvoltarea celuilalt.

Istoricii au observat prea puțin că importanța istorică a lui Schelling constă tocmai în această introducere a unui evoluționism radical în metafizică și teologie și în încercarea de a revizui chiar și principiile logice pentru a le armoniza cu o concepție evoluționistă. Chestiunea ce stă la baza

---

* Ceva ce se transformă în *bine*.

controversei sale cu Jacobi este, după cum recunoștea în mod clar și declara cu emfază, una dintre cele mai fundamentale și importante dintre toate chestiunile filozofice, atît prin legătura ei cu multe alte probleme teoretice, cît și prin consecințele sale pentru conștiința religioasă. Teza lui Schelling nu reprezenta numai discreditarea unei vechi și aproape universal acceptate axiome a teologiei raționale și a metafizicii, ci și apariția unui nou tip de sentiment religios.

Totuși chiar pentru Schelling însuși, implicația acestei doctrine a unui Dumnezeu în devenire nu putea fi doar un meliorism evoluționist optimist și îngust. Progresul lumii, manifestarea sau autorealizarea graduală a lui Dumnezeu, este o luptă împotriva opoziției; de vreme ce toate posibilitățile de a fi nu s-au realizat toate deodată și nu s-au realizat încă, există probabil în natura originară a lucrurilor un impediment, un factor de frînare, a cărui menire este să fie depășit, dar nu fără suferință și înfrîngeri temporare. Forța-Vieții avansează bîjbîind — după cum spusese Robinet — prin încercare și eroare. Există un element tragic în istoria umană și cea cosmică; evoluția lumii este *ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben**. Această concepție fusese deja afirmată de Schelling într-un poem de tinerețe, *Das epikureische Glaubensbekenntnis Heinz Wiederporstens*, bine cunoscut prin fericita traducere a unei părți a sa de către Royce în *The Spirit of Modern Philosophy*.[15]

Astfel, în sfîrșit, schema platonică a Universului este răsturnată. Nu numai că Lanțul originar complet și imuabil al Ființei s-a transformat într-o devenire în care toate lucrurile autentic posibile se realizează treptat, nivel după nivel, doar printr-o vastă și lentă desfășurare în timp; dar acum Dumnezeu Însuși este situat în, sau identificat cu, această Devenire. Lumea Ideilor care definește întreaga diversitate a existenței posibile a fost clar transformată într-un tărîm al simplei posibilități care așteaptă realizarea, gol și lipsit de valoare pînă o obține; și nici măcar Ideea Ideilor nu mai este exceptată de la acest statut. Procesul generativ al lumii nu începe de sus, ci de jos, de la acele *ultime potenze* (după cum spunea Dante) în care s-a presupus că infinita putere creatoare a atins limita capacității sale. Nu mai există „o cale care coboară", dar mai există „o cale care urcă". Însă răsturnarea viziunii platonice a lucrurilor și în special a ordinii apariției susținute de Platon în *Timaios* și de Plotin, deși convertește Scara Ființei într-o schemă ideală abstractă, nu îi schimbă totuși caracterul esențial. Elementele vechiului complex de idei a cărui istorie am examinat-o aici persistă în metafizica evoluționistă a lui Schelling. Fecunditatea nesfîrșită, tendința de a produce diversitate, necesitatea realizării celei mai mari „completitudini" posibile a ființei — aceste atribute ale lumii platonice sînt chiar atributele lumii filozofului romantic. Dar conform acestei viziuni,

* Un joc al alternării dintre frînări și străduințe.

fecunditatea aparține acum unei entități incomplete care aspiră inconștient către o ființă mai bogată și mai variată; iar completitudinea nu este caracterul permanent, ci țelul schimbător al totalității lucrurilor.

Rezultatul istoric al acestei lungi serii de „note de subsol la Platon" pe care le-am examinat aici a fost, pe tot parcursul său, rezultatul logic inevitabil al acestora. Orice s-ar spune despre această fază a filozofiei lui Schelling, el cel puțin a arătat inevitabilitatea alegerii între cele două curente ale neoplatonismului, făcînd clară incompatibilitatea lor esențială. El a impus metafizicii secolului următor o opțiune — deși mulți dintre succesorii lui nu au reușit să o recunoască sau au încercat să o evite cu ingeniozitate. Cei doi Dumnezei, al lui Platon și al lui Plotin, nu pot fi amîndoi obiectul credinței; și cele două scheme de valori asociate cu aceste concepții teologice nu pot fi reconciliate nici în teorie, nici în practică. Ideea transmundană de Dumnezeu este probabil ideea unui fals bine, dacă se consideră că existența acestei lumi de ființe temporale și imperfecte este ea însăși un bine autentic; și un Absolut care este autosuficient și pentru totdeauna perfect și complet nu poate fi același cu un Dumnezeu care Se află în relație cu o lume a devenirii și schimbării temporale și a progresului creator și Se manifestă în ea. Aceste propoziții pot părea unora dintre contemporanii noștri evidențe și chiar truisme, altora, în mod paradoxal, afirmații lipsite de temei. Desigur, motivele acceptării lor nu au fost complet evidențiate în aceste prelegeri, deși unele dintre ele au apărut în mod repetat în analiza noastră făcută etapelor istoriei gîndirii pe care le-am examinat. Dar trebuie să mă mulțumesc aici cu aceste indicații istorice ale problemei; o morală filozofică a poveștii pe care am relatat-o este, cred, clar sugerată chiar de evoluția acestei povești.

Aceasta nu este totuși singura morală sugerată de istoria noastră a destinului unei idei. Există o alta care nu ar trebui complet ignorată. Principiile plenitudinii și continuității, așa cum arată acea istorie, s-au sprijinit de obicei pe o credință, implicită sau explicită, conform căreia Universul are o ordine rațională, în sensul că nu există nimic arbitrar, întîmplător în alcătuirea sa. Primul dintre aceste principii (ca să îl formulăm încă o dată și definitiv) presupune nu numai că existența acestei lumi, ci și fiecare din caracteristicile sale, fiecare tip de ființe pe care îl conține — mai precis fiecare ființă particulară — are în mod necesar o rațiune de a exista de la sine evidentă și „suficientă". Al doilea principiu a fost dedus din primul și era asemănător lui: nu există „salturi" bruște în natură; infinit de variate cum sînt, lucrurile formează o serie absolut continuă, în care nu apar rupturi care să contrazică dorința rațiunii noastre de continuitate în toate. Întrebarea lui Platon „De ce?" ar putea fi, prin urmare, legitim pusă și i se poate răspunde mulțumitor; pentru că, deși inteligența noastră este fără îndoială prea limitată spre a-i da un răspuns precis cu privire la fiecare detaliu al

existenței, este capabilă de a recunoaște marile principii esențiale oricărui răspuns consistent. O mare parte — și probabil, în ciuda tendințelor opuse, puternice și recurente, cea mai mare parte — a filozofiei și științei occidentale a fost timp de mai multe secole animată și orientată de către această credință în raționalitatea lumii în care trăim, deși implicațiile unei asemenea credințe au fost rareori complet înțelese și au ajuns greu la o recunoaștere generală. Am înfățișat punctul culminant al acestei credințe în cele două mari ontologii raționaliste ale secolului al XVII-lea și, într-o formă mai populară, în obișnuitul argument al secolului al XVIII-lea în favoarea optimismului. Conform acestor ontologii, o lume rațional riguroasă trebuie să fie o „lume bloc" în sensul cel mai strict, ca să folosim un termen al lui William James, o alcătuire a lucrurilor determinată complet și definitiv cu ajutorul „adevărurilor necesare"; într-o ultimă analiză nu există fapte contingente, nu există și nu au existat niciodată opțiuni libere; totul este așa de strîns legat de existența unei Ființe necesar existente, și acea Ființă, la rîndul ei, implică atît de inevitabil existența celorlalte lucruri, încît întregul nu admite adăugiri sau omisiuni, sau schimbări.

În măsura în care lumea era concepută astfel, ea părea o lume coerentă, luminoasă, intelectual sigură și de încredere, în care mintea omului putea să ajungă la o înțelegere deplină a lucrurilor; iar știința empirică, de vreme ce cunoștea dinainte principiile fundamentale cu care lucrurile trebuie să fie în concordanță în cele din urmă și poseda un fel de diagramă a modelului general al Universului, putea ști în linii mari la ce să se aștepte și chiar să anticipeze anumite descoperiri făcute prin observație concretă. Și o credință în raționalitatea totală a ceea ce există nu s-ar fi putut reconcilia cu o ipoteză mai puțin cuprinzătoare. Principiile plenitudinii și continuității erau consecințe legitime ale acelei credințe. Dacă din două tipuri de ființe care erau ambele posibile în aceeași măsură și posibile împreună, una trebuia lăsată deoparte, sau dacă extensiunea spațială și numerică a lumii era limitată la o anumită magnitudine sau la un anumit număr, atunci în mod clar exista un factor arbitrar, fortuit, în alcătuirea ultimă a ființei — chiar dacă acest factor ar fi descris drept voința lui Dumnezeu, pentru că o astfel de voință nu ar fi, precum spunea Leibniz, total sub controlul rațiunii. Și dacă s-ar admite că nu e în totalitate controlată de rațiune, amploarea pe care ar lua-o arbitrarul și contingența nu ar putea fi prevăzută. Fără îndoială că unele existențe au într-o anumită măsură o valoare mai mare decît altele, așa cum arăta principiul gradației; dar, sub nivelul unicei ființe perfecte, oprirea seriei de ființe într-un punct mai degrabă decît în altul ar fi un act arbitrar. Același lucru este valabil și pentru *continuum formarum*; dacă ar exista goluri, ar trebui să fie salturi întîmplătoare; dacă ar exista verigi lipsă *cu adevărat*, într-o succesiune de forme existente, astfel încît, de exemplu, să existe un tip de animal separat de cele mai apropiate specii existente printr-un interval ce aparține unor tipuri de ființe

intermediare nerealizate, ar trebui să se recunoască faptul că Universul e lipsit de ordine, că se definește prin incoerență și capriciu.

Dar istoria ideii Lanțului Ființei — în măsura în care această idee presupunea o totală inteligibilitate rațională a lumii — este istoria unui eșec; mai precis sau mai just, ea este istoria unui experiment al gîndirii desfășurat pe parcursul multor veacuri de către minți mai mult sau mai puțin prevăzătoare, al cărei rezultat negativ a fost totuși instructiv. Experimentul, în ansamblu, constituie una din cele mai grandioase realizări ale intelectului uman. Dar pe măsură ce consecințele acestei ipoteze, care a fost foarte persistentă și cuprinzătoare, au devenit din ce în ce mai explicite, și dificultățile ei au devenit mai evidente; atunci cînd sînt complet explicate, ele dovedesc că ipoteza absolutei raționalități a cosmosului este de nesusținut. Ea vine în primul rînd în conflict cu un fapt deosebit de important, pe lîngă multe altele particulare în ordinea naturală — faptul că existența așa cum o cunoaștem noi este temporală. O lume a timpului și a schimbării nu poate fi dedusă din și nu se poate reconcilia cu postulatul că existența este expresia și consecința unui sistem de adevăruri „necesare" și „eterne" care țin de însăși logica ființei — așa, cel puțin, a arătat istoria noastră. O dată ce un astfel de sistem nu s-ar putea manifesta decît într-o lume statică și constantă, și o dată ce realitatea empirică nu este statică și constantă, „imaginea" (cum a numit-o Platon) nu corespunde cu presupusul „model" și nu poate fi explicată prin el. *Orice* schimbare care face ca natura să conțină la un moment dat alte lucruri sau mai multe lucruri decît în alt moment este fatală principiului rațiunii suficiente în sensul dat acestuia de acei filozofi care l-au înțeles cel mai bine și care au crezut în el cu cea mai mare devoțiune. În plus, o succesiune temporală are un început sau nu are un început. Dacă se presupune că procesul a avut un început, localizarea acestui început și întinderea sa temporală *a parte ante* sînt fapte arbitrare; nu s-ar putea imagina vreun temei rațional care să justifice că trebuia să apară într-o formă oricît de rudimentară, într-un anumit moment și nu într-unul anterior, sau că trebuia să aibă o anumită durată și nu alta. Într-o formă teologică, aceasta a fost dificultatea cu care s-au luptat Augustin și mulți alți metafizicieni și teologi: dacă natura sau esența lui Dumnezeu este creatoare, dacă ea presupune creația unei lumi, o astfel de esență divină nu ar putea *începe* să existe într-un anumit moment — fie că acesta ar fi 4004 î. Cr. sau mult mai îndepărtat. Chiar dacă s-ar presupune că acea esență se exprimă într-o succesiune temporală, aceasta ar trebui să fie o succesiune infinită. Unii filozofi și teologi mai raționaliști care, din motive dogmatice sau din alte motive, au îmbrățișat doctrina unui început al creației s-au luptat cu această problemă, iar lupta lor oferă extraordinare exemple privind ingeniozitatea minții omenești; dar ea dorea să împace două judecăți evident ireconciliabile. *Poate că* lumea a izbucnit întru ființă deodată, așa, într-o bună zi; dar dacă a fost astfel, această lume ar fi putut la fel de bine

să nu existe și în acest sens ar fi un colosal accident, lipsit de o rațiune necesară de a fi. Dacă alternativa acestei viziuni, anume doctrina aristotelică a „eternității lumii", adică a infinității trecutului, ar fi adoptată, s-ar naște alte dificultăți: paradoxul unei succesiuni de evenimente infinite, complete și încheiate, pe de o parte și supoziția — clar contrară experienței — a unei infinități de momente în care nimic nu se schimbă sau a unui număr infinit de schimbări prin care nu pare să se fi ajuns la vreo realizare proporțională a valorilor. Cu mulți ani în urmă această din urmă dificultate a fost transpusă cu precizie și spirit într-o parabolă de către Royce: „Dacă ai găsi un om încărcînd nisip pe malul mării și ducîndu-l să facă un dig și dacă ai începe să-i admiri silința văzînd ce considerabilă cantitate de nisip cărase, ai putea totuși să te oprești și să-l întrebi: « De cînd lucrezi, prietene? » Și dacă el ți-ar răspunde că muncește dintotdeauna și că reprezintă de fapt o trăsătură esențială a Universului, nu numai că te-ai minuna în sinea ta de minciuna lui, dar ai fi îndemnat să-i spui: « Fie, prietene, dar tu trebuie să fi fost atunci dintotdeauna un tip infinit de leneș. »"[16] Aceia care au conceput în mod explicit Lanțul Ființei ca desfășurîndu-se în timp și l-au transformat într-un program al evoluției cosmice care presupune o umplere și o diversificare treptată a ființei au presupus în mod natural — fiind fără îndoială mai mult sau mai puțin conștienți de această dificultate — că a existat un început absolut al istoriei lumii. Făcînd aceasta, ei puteau acorda istoriei lumii o astfel de rationalitate, de vreme ce atunci se putea presupune că realitatea se străduiește, și într-o anumită măsură apreciabilă s-a îndreptat deja, *către* un țel rațional și că tinde către o îmbogățire a valorii totale a existenței. Dar în același timp ei au negat tacit caracterul său esențial logic care îi fusese atribuit multă vreme. Începutul lumii situat doar cu cîteva secole sau milioane de milenii în urmă și direcția de evoluție pe care se presupune că a urmat-o de atunci erau, prin urmare, accidente, deși se consideră că au fost accidente fericite.

Totuși aceasta este doar jumătate din a doua morală ce se poate trage din istoria noastră. Cealaltă jumătate este că rationalitatea, cînd e considerată ca fiind completă, lipsită de arbitrar, devine ea însăși un fel de irationalitate. Pentru că, dacă ea înseamnă completa realizare a tuturor posibilelor, în măsura în care sînt composibile, ea exclude orice principiu selectiv și limitativ. Domeniul posibilelor este infinit; și principiul plenitudinii, ca implicație a principiului rațiunii suficiente, atunci cînd implicațiile *sale* erau înțelese în profunzime, produce, în toate domeniile în care era aplicat, infinități — spațiu infinit, timp infinit, lumi infinite, o infinitate de specii existente, o infinitate de existențe individuale, o infinitate de tipuri de ființe interpuse între oricare alte două tipuri de ființe, oricît de similare. Cînd consecințele acestui principiu au fost enunțate într-o formă explicită completă, rațiunea omului s-a trezit confruntată cu o lume care nu numai că o deconcerta, ci o și nega; pentru că era o lume de contradicții imposibile.

Astfel — pentru a da doar o singură ilustrare — supoziția continuității formelor, deși exista implicit în premisele raționaliste, se afla în contradicție cu sine însăși. Pe lîngă paradoxurile conceptului de continuum matematic pe care matematica de azi pretinde (în mod neconvingător, consider eu) că le-a rezolvat, un continuum calitativ, în orice caz, e o contradicție în sine. Oriunde apare într-o serie o nouă *quale*, adică un alt *fel* de lucru și nu doar o mărime diferită sau un grad diferit a ceea ce aparține întregii serii, există *eo ipso* o breșă în continuitate. Și de aici rezultă că principiile plenitudinii și continuității — deși se presupune că al doilea e implicat în primul — sînt și ele în conflict reciproc. Un Univers care e „plin" în sensul că înfățișează diversitatea maximă a lucrurilor trebuie să fie în primul rînd plin de „salturi". Avem pretutindeni o trecere bruscă la ceva diferit și nu există un principiu pur logic care să hotărască, dintre toate tipurile de diferențe infinit de variate, care va fi următorul.

Prin urmare, lumea existenței concrete nu e o transcriere neutră a lumii esenței; și nu e o traducere a logicii pure în termeni temporali — astfel de termeni fiind ei înșiși negația logicii pure. Ea are însușirile, conținutul și diversitatea pe care din întîmplare le are. Nu există un temei rațional care să fi predeterminat dintotdeauna ce fel de lume trebuie să fie aceasta sau cît de mult din lumea posibilului să fie inclus în ea. Aceasta *este*, pe scurt, o lume contingentă[17]; mărimea, alcătuirea, regulile ei, pe care le numim legi, au ceva arbitrar și idiosincratic. Dar dacă lucrurile ar sta altfel, am avea o lume fără însușiri, fără puterea de a prefera sau a alege dintre infinitatea posibilelor. Dacă ne e permis să folosim limbajul antropomorfic tradițional al teologilor, am putea spune că în lume Voința primează asupra Intelectului. Trebuie să recunoaștem că în această problemă argumentele cele mai bune au venit din partea oponenților teologiei raționaliste de la sfîrșitul Evului Mediu, a adversarilor din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea ai lui Leibniz, Spinoza, Voltaire și Samuel Johnson în polemica celor dintîi îndreptată împotriva întregii doctrine a Lanțului Ființei. Aceasta este concluzia către care conduce istoria principiilor plenitudinii și continuității, considerate ca teoreme metafizice, și cea a principiului rațiunii suficiente din care primele două și-au derivat multe din argumentele lor. În cursul secolului de gîndire ce a urmat perioadei în care s-a oprit analiza noastră istorică, acea concluzie a devenit din ce în ce mai curentă, fie explicit, fie tacit — astfel încît sensul chestiunii, rolul și motivațiile istorice ale ipotezei contrare s-au pierdut. Un aspect al rezultatului este bine ilustrat într-un pasaj al profesorului Whitehead care fără îndoială i-ar fi înspăimîntat pe Plotin, Bruno, Spinoza și chiar pe Leibniz, pentru că dă numele de Dumnezeu nu Infinitei Fecundități a emanaționismului, ci „principiului limitării". „Un element al situației metafizice", scrie Whitehead, „este cerința existenței acestui principiu." „Este necesar un *cum* particular și de asemenea particularizarea *ce*-ului faptului"; altfel, „limitarea irațională aparentă" a

lumii reale nu poate decît să fie luată ca dovadă pentru caracterul ei pur iluzoriu. „Dacă respingem această alternativă, ... trebuie să furnizăm un temei pentru limitarea care se numără printre atributele activității substanțiale. Acest atribut determină limitarea căreia nu i se poate găsi o rațiune, pentru că întreaga rațiune decurge din ea. Dumnezeu este limitarea ultimă și existența Sa este iraționalitatea absolută."[18] Aflată în contrast cu o astfel de afirmare a iraționalului și totuși confirmînd-o involuntar, istoria complexului de idei cu care ne-am ocupat e de o importanță emoționantă ca manifestare a unei anumite tînjiri a minții filozofice, pe de o parte, și prin caracterul permanent instructiv pentru reflecția filozofică a timpurilor noastre și a celor viitoare, pe de altă parte.

Totuși, așa cum o arată multe exemple istorice, utilitatea unei credințe și validitatea ei sînt variabile independente; ipotezele eronate sînt deseori căi deschise către adevăr. Prin urmare, presupun că ar fi bine să închei aceste prelegeri reamintind că ideea Lanțului Ființei, cu presupozițiile și implicațiile sale, a avut, în mod ciudat, multe consecințe fericite în istoria gîndirii occidentale. Sper că aceasta a reieșit destul de clar din lunga și totuși insuficienta examinare a rolului pe care l-a jucat în acea istorie.

Note

Note la Prelegerea I

1. Cf. cu scrierile autorului despre „Originea chineză a romantismului", *Journal of English and Germanic Philology* (1933), 1–20 și „Prima renaștere gotică și reîntoarcerea la natură", *Modern Language Notes* (1932), 419–446.

2. *Science and the Modern World* (1926), 106.

3. *Über das Studium der griechischen Poesie* (Minor, *Fr. Schlegel*, 1792–1804, I, 95).

4. Prefață la *The English Works of George Herbert* (1905), XII.

Note la Prelegerea a II-a

1. *Kerngedanken der platonischen Philosophie* (1931), 8: „Încă în *Cratylos* și *Menon* se găsesc multe idei care, după cum nimeni nu se îndoiește, merg dincolo de concluziile lui Socrate, iar aceasta este din ce în ce mai adevărat despre *Phaidon, Republica* și, de asemenea, *Phaedros*." Cf. aceluiași autor, *Platon*, II (1923), 293 (despre *Phaidon*): „Aproape nu există diferență de opinie asupra faptului că reflecțiile filozofice ale dialogului sînt străine de Socratele istoric, asupra faptului că ele sînt, prin urmare, esențial platonice."

2. Burnet, *Platonism* (1928), 115.

3. Taylor, *Commentary on the Timaeus of Plato*, 11.

4. Ibid., 11.

5. Ibid., 10. În alte pasaje, această dispută este totuși considerabil modificată de către Taylor; putem de fapt „să ne așteptăm să găsim un acord general între doctrina [lui Timaios] și ideile care sînt expuse în dialoguri sau chiar ideile pe care Aristotel afirmă că Platon le-ar fi susținut" (*ibid.*, 133).

6. Cf. *Metafizica*, Ed. Academiei, Buc. 1965 (trad. Șt. Bezdechi), I, 987b 1, XIII, 107b 27 ș. urm.

7. Este imposibil aici și poate nici nu mai e necesar să prezentăm pe larg motivele pentru a accepta autenticitatea acestei Epistole. Cazul a fost bine prezentat de Souilhé în *Platon, Œuvres complètes*, vol. XIII, prima parte (1926) xl–lviii și de Harward în *The Platonic Epistles* (1932), 59–78,

188–192, 213. Cf., de asemenea, Taylor: *Plato the Man and his Work*, a doua ediție (1927) 15–16, *Philosophical Studies* (1934), 192–223; P. Friedländer, *Plato* (1928), *passim.* Unul din cele mai ciudate lucruri din interpretarea recentă a lui Platon este tendința acelor specialiști care nu resping Epistola a VII-a de a prezenta doctrine platonice care sînt total ireconciliabile cu aceasta.

8. Ep. VII, 341c–344 d. Principala obiecție împotriva tezei că teoria Ideilor este abandonată sau minimalizată în ultimele dialoguri este bine formulată de Shorey: „Provocarea spre a găsi ideile în dialogurile ce au urmat după *Parmenides* este ușor de satisfăcut. Nimic nu poate fi mai explicit decît *Timaios*. Alternativa e explicit formulată: sînt obiectele simțurilor singurele realități, sînt ideile simplu obiect de discuție? (51c). Și se afirmă că realitatea lor este la fel de sigură ca distincția dintre opinie și știință... Ele se caracterizează prin termeni aplicabili doar Ființei pure, iar terminologia cunoscută este folosită fără restricție (52a, 27d, 29b, 30, 37b)" (*The Unity of Plato's Thought*, 1904, p. 37). Despre afirmația că „sufletele iau locul ideilor în filozofia tîrzie a lui Platon", Shorey observă (la fel de just, cred) că „aceasta este o interpretare complet greșită a gîndirii și stilului lui Platon. Este foarte adevărat că el nu a limitat atributele Ființei absolute și adevărate la idei; Dumnezeu este, desigur, Ființa adevărată, și în pasajele religioase și metafizice nu e nevoie să fie distins de idei luate în ansamblu." Dar „faptul că ideile sînt încă mai importante decît sufletele apare clar" în mai multe din dialogurile mai tîrzii, de exemplu *Omul politic*, *Timaios* și *Philebos* (ibid., 39). Cf. Ritter *Kerngedanken*, 174: „Deși Teoria Ideilor originară trece treptat în planul al doilea, putem totuși afirma că nici o singură propoziție nu este vreodată retractată formal sau chiar abandonată în mod tacit." Că exegeza lui Platon e departe de a fi o știință exactă e ilustrat în continuare de faptul că Sir J. G. Frazer — într-o operă de tinerețe republicată recent — apără concepția că Platon a susținut *într-adevăr* în primele sale scrieri Teoria Ideilor, admițînd totuși replici subzistînd ideal doar pentru lucrurile „bune"; dar că mai tîrziu el a abandonat teoria probabil pentru că „a văzut că logica îl obliga să facă din fiecare noțiune obișnuită o idee și prin urmare și din lucrurile rele, ca și din cele bune", (*Growth of Plato's Ideal Theory*, 51.)

9. *The Platonic Tradition in English Religious Thought* (1926), 9.

10. *Kerngedanken der platonischen Philosophie*, 77.

11. *Ibid.*, 91: „teoria despre imperiul de dincolo al Ideilor nu este susținută de Platon, cel puțin nu ca « dogmă fixă »."

12. *Ibid.*, 82.

13. *Ibid.*, 89.

14. *Ibid.*, 83.

15. *Phaidon*, în Platon, *Opere*, vol. IV, Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc. 1983, 76e, 92a–e, trad. Petru Creția.

16. Din recenzia lui Shorey la Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon, Classical Philology*, 1910, 391.

17. *Unity of Plato's Thought*, 28.

18. *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, 56–57.

19. *Republica*, în Platon, *Opere*, vol. V., Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc. 1986 (trad. și note A. Cornea), 507b.

20. *Ibid.*, 518c, *ed. cit.*

21. *Ibid.*, 509b, *ed. cit.*

22. *Ibid.*, 517d, *ed. cit.*

23. *Ibid.*, 516d, *ed. cit.*

24. De exemplu în *Philebos* (Platon, *Opere*, vol. VII, Ed. Științifică, Buc. 1993, trad. A. Cornea), 22, se sugerează la un moment dat că „mintea divină este aceeași cu Binele". Totuși chiar în acest dialog, cea mai divină dintre toate viețile este dincolo „de bucurie ori de tristețe" (ibid., 33).

25. *Philebos*, 60c, *ed. cit.*

26. *Ibid.* 67a, *ed. cit.* Această idee este amendată prin sugestia mai sus menționată că „mintea divină" *este* binele. Urmează în mod evident că acea minte posedă atributul autosuficienței într-un sens absolut.

27. *Etica Eudemică*, VII, 1244b–1245b. Este adevărat că există alte pasaje în Aristotel care sînt în conflict cu acesta, de exemplu *Magna Moralia*, II, 1213a. Autenticitatea *Eticii Eudemice* trebuie recunoscută ca fiind stabilită prin studiile lui Mühlls (1909), Kapp (1912) și în special ale lui W. Jaeger (1923). Cf., de asemenea, pseudo-aristotelicul *De mundo* 399b ș. urm.

28. *On the End in Creation*, I, 1.

29. *Philosophical Aspects of Modern Science* (1932), 331–332.

30. *Republica*, 509b.

31. Despre faima și influența lui *Timaios*, cf. Christ, *Griechische Literaturgeschichte* (1912), I, 701. A fost tradus în latină de Cicero, dar a fost cunoscut Evului Mediu mai ales prin versiunea latină din secolul al IV-lea aparținîndu-i lui Chalcidius. Se cunosc peste patruzeci de comentarii antice sau medievale. În fresca lui Rafael „Școala din Atena", Platon ține în mînă *Timaios*. În secolul al XVIII-lea, ideile pe care le conținea acest dialog au exercitat influență nu numai prin textul lui Platon, dar și prin faima presupusului tratat *De anima mundi* (*Despre sufletul lumii*) despre care se crede că a fost o scriere mai tîrzie a pitagoreicului Timaios însuși și care a fost utilizat și „înfrumusețat" de Platon. Acest tratat este de fapt o nereușită prescurtare sau un *précis* al unei părți a dialogului, scrisă mult mai tîrziu. Existau cel puțin trei ediții ale sale în secolul al XVII-lea; și ediții cu traduceri franțuzești de d'Argens (1763) și Batteux (1768) arată interesul încă viu stîrnit de această mediocră transpunere a discursului lui Platon.

32. *Prolegomena to Ethics*, § 82.

33. *Timaios*, 29, 30, în Platon, *Opere*, vol. VII (trad. Cătălin Partenie).

34. *Timaios*, 33d., *ed. cit.*

35. *Ibid.* 30c, 6: *καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια.* Interpretarea anterioară era, așa cum a observat Taylor, explicit susținută de neoplatonicieni (Amelius, Theodorus din Asina). „Nu se poate nega că aceasta prezintă anumite dificultăți; prin urmare al doilea mod de a interpreta aceste cuvinte este poate în mod justificat preferat de Taylor, cu alte cuvinte *καθ' ἓν* se referă la *infimae species*, cum ar fi calul, omul, *κατὰ γένη*, la grupuri mai mari, precum mamiferele, patrupedele și altele" (*Commentary on Platon's Timaeus*, 82). Aristotel depune mărturie că Platon și discipolii săi au susținut echivalența numerică dintre Ideile și tipurile de lucruri care sînt replicile lor sensibile: „cei care presupuneau că Ideile sînt cauze... au introdus noțiunea unei Clase Secunde de entități la fel de numeroase ca și ele" (*Metafizica*, 990 b2, *ed. cit.*). Pentru alte formulări ale tezei că toate Formele trebuie să fie realizate în cosmos, cf. *Timaios*, 39e, 42e, 51a, 92c. Deși este în mod evident fundamental pentru raționamentul lui Platon aici, principiul a fost pe deplin dezvoltat doar de către succesorii săi. Despre rolul „Locului" ca receptacul și prin urmare „Mamă" a Formelor întrupate nu am vorbit, pentru că nu încerc să fac o expunere generală a cosmologiei lui Platon.

36. În opera sa de tinerețe dedicată lui Leibniz, 73, Bertrand Russell se referă la această teză, folosind chiar expresia filozofului german, „principiul perfecțiunii", dar desemnarea nu e inspirat aleasă deoarece „perfecțiunea" și „completitudinea" sînt în primul rînd termeni mai curînd antitetici decît echivalenți. Doar printr-un tur de forță logic completitudinea e derivată din perfecțiune. Principiul plenitudinii este mai degrabă principiul necesității imperfecțiunii în toate gradele ei posibile.

37. Aceasta e în esență adevărat în ciuda foarte puținelor *obiter dicta* nu prea clare ale lui Aristotel în care el pare să atribuie divinității cauzalitatea eficientă. Chestiunea a fost atent examinată, pornind de la toate pasajele pertinente, de către Eisler în monografia sa (1893); cf., de asemenea, W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (1924), Introducere, cli.

38. *Metafizica*, II, 1003a 2 și XI 1071b 13, *ed. cit.* Cartea a IX-a, 1074b 3 ș. urm., pare la început să contrazică aceasta: „nu se poate spune că atare lucru e posibil, și totuși nu va fi". Dar contextul de aici arată că nu există nici un conflict între cele două pasaje. Aristotel remarcă doar că dacă un lucru există logic, adică dacă nu presupune o contradicție, noi nu putem aserta că el nu va exista de fapt. Căci dacă ar fi posibil să afirmăm acest lucru, ar dispărea distincția dintre ceea ce este și ceea ce nu este. A nu fi imposibil logic înseamnă a fi potențial existent; doar despre ceea ce *este* logic imposibil știm că nu va exista de fapt niciodată. Dar pasajul nu spune că orice este logic posibil trebuie să existe cu adevărat la un moment dat. Cu toate acestea, unii scriitori medievali și moderni au considerat această aserțiune o expresie a principiului plenitudinii; cf. de Wolfson, *Crescas'*

Critique of Aristotle, 249 și 551 și Monboddo, *Origin and Progress of Language* a doua ediție, I (1772), 269.

39. *Metafizica*, X, 1069a 5, *ed. cit.* Despre divizibilitatea infinită a continuumului cf. *Fizica*, VI, 231 a 24.

40. *Despre categorii*, 4b 20–5a 5.

41. *De animalibus historia*, VIII, 1, 588b; cf. *De partibus animalium* IV, 5, 681a. Pasajul a fost accesibil scriitorilor începînd din jurul anului 1230 d. H. în versiunea arabo-latină a lui Michael Scott. O versiune direct din greacă aparținîndu-i lui William de Moerbeke a fost se pare terminată în 1260. Cf. și *Metafizica*, XII, 1075a, 10, *ed. cit.*: „Ne mai rămîne să cercetăm și în care din următoarele două feluri natura Totului cuprinde Binele, adică Supremul Bine: oare ca pe ceva separat care există în sine și pentru sine sau ca pe o rînduială anume sau, mai degrabă, în ambele feluri deodată cum se întîmplă într-o armată... toate lucrurile sînt rînduite împreună într-o anumită ordine, dar nu toate în același fel, adică și peștii, și zburătoarele, și plantele; iar lumea nu e alcătuită așa încît vreo parte a ei să nu aibă nici o legătură cu o altă parte." Vezi și *De gen an.*, 76 la 15.

42. *De partibus animalium* IV, 13, 697b; cf. *De animalibus historia*, II, 8 și 9, 502 a.

43. Aristotel, *Selections*; Introducere, X.

44. *De generatione animalium.* 732a, 25–733b 16; cf. Ross, *Aristotle*, 116–117 și ediția lui Aubert și Wimmer, *Historia animalium.*

45. *Despre suflet*, 414a 29–415a 13.

46. W. D. Ross, *Aristotle*, 178. Despre „privațiune" cf. *Metafizica* V, 1022b 22 și VIII, 1046a 21. Privațiunea pură este „materie" într-unul din sensurile aristotelice, anume στέρεσισ sau negație (*Fizica*, I, 190b, 27, 191b 13). Astfel, materia fiind „în sine neființă" definește limita inferioară a Scării Ființei.

47. „Providență", 11. 133–136: în *The English Works of George Herbert*, ed. de G. H. Palmer (1905), III, 93. Exemplul continuității la care se referă ultimul vers este obscur: „poate este o aluzie la închipuirea populară că mineralele cresc" (Palmer, *op. cit.*, p. 92).

48. H. Daudin, *De Linné à Jussieu* (1926), 81, 91–93.

49. *Enneads*, V, 2, 1, Volkmann ed. (1884), II, 176.

50. *Enn.* V, 4, 1; Volkmann, II, 203, vezi V, 1, 6, ib. 168–169. Despre importanța istorică a comparației caracteristice emanaționismului care apare în acest pasaj vezi B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, 1912, 69 ș. urm.

51. *Enn.* IV, 8, 6, Volkmann, II, 150. Traducerea îi aparține în parte lui S. Mackenna.

52. *Enn.*, V, 2, 1–2, Volkmann, II, 176–178.

53. *Commen. in Somnium Scipionis*, I, 14, 15. Acesta *nu* era bineînțeles „lanțul de aur al lui Homer".

54. *Enn.*, III, 3, 3; Volkmann, I, 253.

55. *Enn.*, II, 9, 13; Volkmann, I, 202. Pentru o analiză cuprinzătoare și edificatoare a teodiceei plotiniene vezi mai ales Fuller, *op. cit.*

56. *Enn.*, III, 3, 7; Volkmann, I, 259.

57. *Enn.*, III, 2, 11; Volkmann, I, 239.

58. *Enn.*, III, 2, 14; Volkmann, I, 242.

59. *Enn.*, III, 2, 15; Volkmann, I, 243.

60. *Enn.*, III, 2, 16; Volkmann, I, 247.

61. *Enn.*, 6, 17–18; Volkmann, II, 420–42.

Note la Prelegerea a III-a

1. *Comment. de div. nom.*, 9; comentat de Busnelli, *Cosmogonia e Antropogenesi secondo Dante... e le sue fonte*, 1922, 14, Argumentul este luat din *Despre numele divine*, IV, 10. (Migne, *Patr. graeca*, III, col. 708).

2. *Despre numele divine*, IV, 1; ib. col. 695, Ed. Institutului European, Iași, 1993 (trad. Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy).

3. *Paradisul*, VII, 64–66; în versiunea lui Longfellow:

„Goodness divine, which from itself doth spurn / All envy, burning in itself so sparkles / That the eternal beauties it unfolds." („Suprema milă, tot ce-i dușmănos / alungă și arzînd ne dăruiește / din veșnicele-i frumuseți prinos" — trad. Eta Boeriu, Editura Minerva, 1982).

4. *Paradisul* XXIX, *ed. cit.*; traducerea lui Longfellow „Putere" este, desigur, o redare inadecvată a lui *valor*: într-un astfel de context, termenul conține și ideea de „excelență" sau „ceea ce are valoarea supremă".

5. *Ibid.*, XIII, 56, 58–63, *ed. cit.*, în afară de citirea *nuve* în loc de *nove* la 59. *Atto* la rd. 62 înseamnă realizarea posibilelor.

6. *Introd. ad. Theologiam.*, III; în Migne, vol. 178. col. 1093–1101.

7. Spinozismul lui Abélard a fost, se pare, evidențiat de Fessler a cărui operă nu am văzut-o. Cf. Erdmann, *History of Philosophy*, I, 322. Leibniz se referă la argumentul lui Abélard în *Théodicée*, 171 și se străduiește intens să diferențieze propria sa teorie a „rațiunii care înclină" de „necesitatea" lui Abélard.

8. *Epitome Theologiae Christianae*, în Migne, *Patr. Lat.*, vol. 178, col. 1726–1727.

9. *Capitula haeresum Petri Abelardi*: *Opera* lui Bernard, în Migne, vol. 182, col. 1052.

10. *Sententiarum libri quatuor*, I, dist. 44, 2. Cf. critica lui William Ockham împotriva argumentelor raționaliste și optimiste în comentariul său *Super IV. lib. sent.*, Lib. I, dist. 43 în Migne, *Patr. Lat.*, vol. 192, col. 640.

11. *Summa contra Gentiles*, I, 75.

12. Rickaby, *Of God and his Creatures*, 57.

13. *Summa Theol.*, I, întreb. 19, răsp. 4; ultimele trei cuvinte se referă probabil la Abélard.

14. *Summa contra Gentiles*, I, 81, trad. Rickaby, *op. cit.*

15. *Summa contra Gentiles*, II, 45, trad. Rickaby.

16. *Summa contra Gentiles*, III, 71; și I *Sent., dist.* XLIV, în *Opera Omnia*, Pavia, V (1855), 355. Cf. *Summa Theol.*, I, întreb. 47, răsp. 1, 2 și într. 65, răsp. 2.

17. Gilson, *Le Thomisme*, 126. Gilson nu uită, desigur, să menționeze în altă parte cealaltă latură a doctrinei tomiste, cea emanaționistă.

18. *Summa Theol.*, I, întreb. 25, răsp. 6; cf. de asemenea *De Potentia* I, 5. Aceeași contradicție e comună la scriitorii de mai tîrziu; cf., de ex., Nicolaus Cusanus, *De ludo globi.*, I, *perfectiorem mundum potuit facere Deus; licet factus sit ita perfectus sicut esse potuit. Hoc enim est factus quod fieri potest.* (Dumnezeu ar fi putut face lumea mai bună, dar a făcut-o cît de perfectă putea fi. Căci s-a făcut ceea ce se poate face.)

19. *De animalibus*, Lib. II, citat de K. Ufermann. *Untersuchungen über des Gesetz der Kontinuität bei Leibniz* (1927), 8.

20. *Summa contra Gentiles*, II, 68.

21. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, III, 1.

22. Cf. Gilson, *Le Thomisme*, 128.

23. *Night Thoughts*, VI. Pentru același argument, cf. Locke. *Eseu*, III, cap. 6, 12; Addison, *Spectator*, 519.

24. *Les Contemplations*, II, Liv. VI, 26.

25. *Metaphysics*, trad. Horten, p. 200.

26. Boethius, *De consolatione*, IV, 6; în traducerea în engleză a lui H. R. James: Towards the Good do all things tend / Many paths, but one the end, / For naught lasts unless it turns / Backwards in its course, and yearns / To that source to flow again / Whence its being first was ta'en. (Doar către Bine toate lucrurile năzuiesc / Sînt multe căi, dar țelul este unul, / Căci nimic nu durează dacă nu se-ntoarce / Pe cursul său și nu dorește / Să curgă iar spre acea sursă / Din care a luat ființă la-nceput.) Pentru o parafrază poetică din secolul al XVII-lea, vezi poemul lui John Norris „Beauty", în *A Collection of Pieces* etc. (1706).

27. Sencourt, *Outflying Philosophy*, 303.

28. *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, în Migne, *Patrol. Lat.* vol. 40.

29. *Infernul*, XI, 104.

30. Bruno, *Spaccio*, II.

31. *Summa contra Gentiles*, II, 45.

32. *A Collection of Pieces* etc. (1706), 257–259 și 69; toate acestea sînt mai pe larg expuse în proză de Norris în *The Theory of the Ideal World*, 1701, 5, pp. 255–263.

33. *A Collection* etc. p. 247.

34. Un exemplu interesant și destul de amplu al acestei concepții se găsește în *Theologia Naturalis* sau *Liber creaturarum* (? 1480) de Raymond Sebond, pe care a tradus-o Montaigne, în special pp. 3 ș. urm. din ed. din 1605 a acestei traduceri.

35. *Op. cit.*, 27.

36. Cf., de ex., *Enneads*, V, 7, 41: Unul „nu e nimic pentru sine... Este Binele nu pentru sine, ci pentru alții. Nu se contemplă pe sine: căci din această contemplare, ceva ar trebui să existe și să se nască pentru el. Astfel de lucruri a lăsat el ființelor inferioare și nimic din ce există în ele nu îi aparține, nici măcar ființa." — Augustin, *De Trinitate*, V, 1, e: „(Deum esse) sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. („Dumnezeu este bun fără a avea vreo calitate, mare fără cantitate, creator fără necesitate, stăpîn fără un loc anume, atotcuprinzător fără formă, pretutindeni deși fără loc, etern fără timp, este cel care le face pe toate schimbătoare fără vreo schimbare de sine și care nu e influențat de nimic.") — Dionysius Areopagitul, *Despre numele divine*, VII, 3: „Dumnezeu Se cunoaște prin cunoștință și prin necunoștință... Dar El nu e ceva din cele ce sînt, nici nu se cunoaște în ceva din cele ce sînt. El este totul în toate și nimic în ceva. El este cunoscut tuturor din toate și necunoscut nimănui din nimic", p. 116, *ed. cit.* — John Scotus Eriugena, III, 19: Dumnezeu ca „nimic". Toma d'Aquino, *Summa Theol.* I, întreb., 13, răsp. 12. Toma se străduiește, e-adevărat, să arate că afirmațiile pozitive pe care le putem face despre Dumnezeu pot fi adevărate, dar numai *sensu eminentiori*; atributele pe care le folosim au pentru noi doar înțelesul care li se poate aplica ființelor; dar nici unul nu se poate referi univoc la Dumnezeu și la un alt subiect de discurs, deoarece toate „perfecțiunile care sînt separate și multiple în ființele create există simplu și indivizibil în Dumnezeu". Nici o distincție între atribute nu e pertinentă pentru un astfel de subiect; dar în altă parte Toma încearcă să reconcilieze acest lucru cu afirmația că atributele divine nu sînt toate sinonime. Ideea că termenii pot fi folosiți *sensu eminentiori*, fără a înceta să aibă o semnificație, și întregul mod de a raționa, atribuind deliberat lui Dumnezeu atribute contradictorii ale căror contradicții sînt ascunse de acea idee, supraviețuiesc încă la Spinoza (deși sînt de obicei ignorate). Cf. *Etica*, Ed. Antet XX Press, București, 1993, trad. S. Katz., L, 17: „Căci intelectul și voința, care ar constitui esența lui Dumnezeu, ar trebui să se deosebească de intelectul și voința noastră tot așa ca cerul de pămînt, și o asemănare n-ar putea să existe decît la nume, adică așa cum se aseamănă la nume Cîinele, constelația de pe cer, cu cîinele animal lătrător." Cf. de asemenea *Cogitata Metaphysica*, Cap. V.

37. *Mosaicall Philosophy* (1659), 53–54. Fludd numește cel mai frecvent cele două principii referitoare la Dumnezeu „volunty" și „nolunty".

38. Fludd, *op. cit.*, p. 143.

39. În cele din urmă Fludd e obligat, bineînțeles, de premisele sale să afirme că cele două atribute sînt același lucru, pentru că esența divină este indivizibilă și că ambele sînt bune; cu alte cuvinte, el este încă prizonier contradicțiilor specifice acestui tip de filozofie.

40. *Mosaicall Philosophy*, 52.

41. John Norris, „The Prospect", în *A Collection* etc. (1706), 97.

42. Cf. *Summa Theol.*, II, 1, întreb. 2, răsp. 8. „Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato... Obiectum voluntatis, quae est appetitus hominis, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo." (Este imposibil ca fericirea omului să se găsească în vreun bine anume... Obiectul voinței, ceea ce constituie dorința omului, este binele universal, așa cum obiectul intelectului este adevărul universal. De aici rezultă că nimic nu poate liniști voința omului decît binele universal; acesta nu se găsește în vreun bun creat, ci numai în Dumnezeu.) În ce privește neoplatonismul, același conflict de idei a fost evidențiat cu o admirabilă agerime și luciditate de B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, pp. 89–102. Am tratat acest punct mai pe scurt, deoarece Fuller a spus aproape totul despre aceasta.

43. Cf. formula budistă a celor zece *Avyākatāni* sau „subiecte nediscutate".

44. Folosesc termenul pesimism aici în singurul sens care are aplicabilitate istorică. Pesimismul absolut, doctrina că lumea este rea în totalitate, dar că nu există alternativă, este un fenomen rar; pesimismul real este de obicei latura negativă a unui sistem religios care oferă o lume complet „alta" ca pandant și care doar accidental este o lume viitoare.

Note la Prelegerea a IV-a

1. *Op. cit.*, Cartea III, cap. 14.

2. *Opus Maius*, ed. Bridges, I, 181; cf., de asemenea, Dreyer, *Planetary Systems*, 234.

3. Sylvester, *The First Weeke*, ed. din 1605, „Third Day".

4. Cf. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, 4–6.

5. Deși nu erau locuite în sens literal sau fizic, celelalte planete erau, desigur, rezidența simbolică sau oficială, ca să zicem așa, a celor fericiți și erau conduse de Inteligențe angelice diferite, deși locul în care toate acestea

locuiau de fapt era Empireul. Astfel, aceste corpuri existau, cum s-a spus uneori, „doar pentru bucuria, învățătura și folosul omului".

6. *Apologia lui Raimond Sebond; Eseuri*, vol. II, Ed. Științifică, Buc. 1971 (trad. Mariella Seulescu, p. 19). Montaigne a adăugat că nu exista nici un motiv să se presupună că viața și gîndirea se găsesc doar pe pămînt. Prin aceasta el nu voia să spună că celelalte stele erau locuite de creaturi asemeni omului; el protestează împotriva ideii că luna este o simplă suburbie a pămîntului, avînd locuitori similari. Dar orbitele cerești înseși ar putea în mod legitim să fie considerate populate de suflete raționale „cu atît mai mari și mai nobile decît omul cu cît aceste planete înseși erau mai mari decît pămîntul". Pentru argumentul lui Aristotel că „cea mai importantă și valoroasă parte a lumii" nu este, așa cum se susținuse, centrul ei, ci mai degrabă „limita" sau periferia, vezi *De caelo*, II, 293a–b; cf., de asemenea, Cicero, *De nat. deorum*, II, 6.

7. *Discovery of a New Planet*, în *Philosophical and Mathematical Works* (1802), I, 190.

8. *De revolutionibus orbium* (ed. din 1873) I, 29. Totuși Copernic nu s-a pronunțat categoric împotriva infinității lumii, ci a lăsat aceasta „pentru discuțiile filozofilor", *disputationi physiologorum* (*ibid.*, 21–22).

9. William Ockham și Buridan s-au opus și ei acestei teorii.

10. Pasajul este citat complet de Burtt, *op.cit.* 47–49, unde se dau și alte ilustrații ale „venerației soarelui" la Kepler.

11. Pe de altă parte, Kepler mai susținea principiile platonice și aristotelice afirmînd că Universul ca întreg trebuie să fie o sferă. El recunoaște că nu există temeiuri strict „astronomice" pentru a susține acest punct de vedere; dar există două bune temeiuri „metafizice" pentru el. Primul este că sfera e figura „cea mai încăpătoare" dintre toate și de aceea cea mai potrivită formă pentru totalitatea lucrurilor sensibile; al doilea, că arhetipul lumii fizice este Dumnezeu Însuși, căruia, dacă se poate face o astfel de comparație, nu I Se potrivește nici o altă formă mai bine decît suprafața unei sfere (*Epitome*, I, 11; *Op. omnia*, VI, 140) — adică tradiționala figură „perfectă", emblema autosuficienței în cuvintele lui Ronsard: „En la forme ronde / Gît la perfection qui toute en soi abonde" (În forma rotundă / Stă perfecțiunea care totul în sine cuprinde).

12. *Epitome astronomiae Copernicanae*; *Op. omnia*, VI, 110, 122, 143, 310.

13. *Mysterium cosmographicum*, 1596; *Op. omnia*, I, 106; cf. 123.

14. *De revolutionibus orbium*, I. Kepler insistă în mod similar asupra caracterului indispensabil al învelișului imobil pentru a pune în evidență mișcarea altor lucruri: *fixarum regio praestat mobilibus locum et basin quandam, cui velut innitantur mobilia et cuius per se immobilis comparatione motus intelligatur fieri* (zona celor fixe oferă celor mobile un loc și o anume bază pe care cele mobile se sprijină și a cărei mișcare se înțelege că devine imobilă prin alăturare) — (*Epitome*, 311). Sfera stelelor fixe avea în astro-

nomia adepților lui Copernic unul din rolurile pe care le-a jucat eterul în fizica dinaintea lui Einstein.

15. *Age of Reason*, cap. 13.

16. *Discovery of a New World*, *ed.cit.* I, 102.

17. *Descriptio globi intellectualis* în *Philosophical Works*, ed. Ellis and Spedding (1905), 683.

18. *Ibid.*, 685.

19. *Anatomy of Melancholy*, Boston (1859), II, 147.

20. Cf. Newcomb, *The Stars* (1902), 140 ș. urm.; și D. L. Edwards în *Science Progress* (1925), 604.

21. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy* (1929), Introd., 217, 117.

22. *De doct. ignor*, II, cap. 11, 12.

23. *De venatione sapientiae* (1463), cap. 28.

24. *De Beryllo* (1458), cap. 29.

25. *De doct. ignor*, II, cap. 12.

26. *Zodiacus Vitae*, cca 1531, Cartea VII; ed. din 1557 (Basel), 160. Cf. și *id.*, pp. 156–157:

„Nam nisi fecisset meliora et nobiliora / Quam mortale genus, fabricator maximus ille, / Nempe videretur non magno dignus honore / Nempe imperfectum imperium atque ignobile haberet." (Dacă nu le-ar fi făcut mai bune și mai vestite / Decît neamul muritor, acel înalt creator / Firește, ar părea că nu-i demn de mare cinste / Că ar avea o putere imperfectă și neînsemnată.)

27. *Ibid.* Cartea XI, p. 294. Palingenius nu este sigur dacă ființele din restul lumii (mai jos de Empireu) sînt necorporale sau au reprezentanți corporali, ca în lumea noastră, dar el înclină spre și sprijină o a doua viziune.

28. *A Perfit Description of the Celestial Orbes*, ..., 1576, adăugită la ediția *Prognostication Everlasting*... a tatălui său, Leonard Digges. Aceasta este poate cea mai importantă apărare de către un englez a copernicanismului în secolul a XVI-lea, care a fost „aproape complet neglijată de toți scriitorii abordînd istoria științei în perioada elizabetană"; ea a fost recent redescoperită în Biblioteca Huntington de către Francis R. Johnson și Sanford V. Larkey și publicată de ei în *The Huntington Library Bulletin*, nr. 5, aprilie 1934, cu un studiu asupra contextului și influenței ei; îmi era necunoscută atunci cînd am susținut această prelegere. Faptul că Digges a afirmat în engleză teoriile despre infinitatea lumilor și difuziunea stelelor în spațiul infinit înainte ca Bruno să le susțină (în italiană și latină) este arătat de Johnson și Larkey, dar acest fapt, așa cum am văzut, nu era fără precedent; noutatea consta în combinația lui cu doctrina copernicană. Descoperitorii lui Digges declară că, spre deosebire de modul general în care astronomii secolului al XVI-lea au abordat problema, „el a păstrat constant un punct

de vedere științific", dar în textul lui Digges nu există nici o dovadă care să susțină acest punct de vedere. Deși e destul de „științific" în apărarea teoriei heliocentrice, singurul temei pe care îl sugerează — acela citat mai sus — pentru a susține infinitatea numerică și spațială a sistemului ceresc este aprioric. Johnson și Larkey remarcă, aducînd ilustrații suplimentare, că „infinitatea Universului era un subiect abordat în permanență în discuțiile metafizice de-a lungul Evului Mediu și al Renașterii" (104–105).

29. *Ibid.*

30. *De immenso* I, 9 (*Op. lat.*, I, 1, 242 ș. urm.) și *De l'infinito universo e mondi*, III, (*Op. italiane*, ed. Largarde, 360).

31. *De l'infinito universo e mondi*: Lagarde, I, 314.

32. *Ibid.*, 312.

33. *De immenso*, II, cap. 13.

34. *De l'infinito* etc. Lagarde I, 316. Totuși Bruno nu a fost un „determinist rigid"; el afirmă că această necesitate universală e perfect compatibilă cu libertatea individuală, deși nu încearcă să explice cum sau în ce sens.

35. *Despre cauză, principiu și unitate*, Societatea Română de Filosofie, Buc. 1942, trad. Ioana Anin p. 148. Am citat anterior aceasta într-o lucrare, „The Dialectic of Bruno and Spinoza", *University of California Publications in Philosophy*, I (1904) 141 ș. urm., unde este prezentată o analiză mai deosebită a acelor părți din sistemul lui Bruno care nu sînt în mod special relevante pentru prezentul studiu.

36. *Despre cauză, ed. cit.*, p. 154.

37. Această viziune pare de asemenea să fi fost clar susținută cel puțin din 1585 de către astronomul G. B. Benedetti în *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber*, pe care nu am consultat-o; Cf. Dreyer *Planetary Systems*, 350.

38. *Op.*, 1, 399. Și mai emfatic scrie Galilei într-o scrisoare către Ingoli, în 1624: „Nici un om nu cunoaște sau nu poate omenește cunoaște forma firmamentului sau faptul că el are o formă" (II, 73).

39. *Dialogue* etc. III.

40. *Op.*, I, 114. Credința lui Kepler că există ființe pe lună apare în patru pasaje din scrierile sale (cf. *Op. omnia*, II, 497), în special în *Somnium, seu opus posthumum de astronomia lunari*, 1634 (*ib.*, VIII, Pt. 1, 33 ș. urm.). Poate că el nu a susținut-o serios, de vreme ce spune că în aceste scrieri *in [hac] materia mihi post Pythagoram et Plutarchum ludere placuit* (*Mi-a plăcut să mă joc în acest domeniu după Pitagora și Plutarh*) (*ib.*, VIII, 497).

41. Cf. prefeței din 1664 la *Le Monde, ou Traité de la Lumière*, de D. R.: L'auteur savait que, si quelque part on défendait de parler du systeme de Copernic comme d'une vérité, ou encore comme d'une hypothèse, on ne défendait pas d'en parler comme d'une fable. Mais c'est une fable qui, non

plus que les autres apologues, ou profanes ou sacrés, ne répugne pas aux choses qui sont par effet" (Autorul știa că, dacă nu se discuta despre sistemul lui Copernic ca despre un adevăr sau o ipoteză, se discuta în schimb despre el ca despre o închipuire. Dar o închipuire care, ca și celelalte apologii, profane sau sacre, nu e în contradicție cu lucrurile reale) (*Œuvres*, ed. Adam și Tannery, XI; cf. *Principia*, III, 15–17).

42. Scrisoare către Chanut; *Ep.*, I, 36; ed. Cousin, X, 46.

43. *Principia*, III, 29.

44. *Principia*, III, 1.

45. *Principia*, III, 3.

46. *Œuvres*, IV, 292.

47. Din traducerea engleză a discursului, atașată ediției din 1728 din *A Week's Conversation on the Plurality of Worlds*, o versiune englezească a lui Fontenelle, despre care vezi mai jos. Pentru o mai timpurie atribuire a meritului lărgirii acestei lumi cartezianismului, cf. H. Power, *Experimental Philosophy* ... 1664, Prefață.

48. *Democritus Platonissans* (1647), 47, 50, 51. Într-o scriere ulterioară, More vorbește despre „vastitatea Universului, care este mai consonantă cu atributele sacre ale lui Dumnezeu, cu Puterea și Bunătatea Lui, dacă luăm în considerare lumea ca efect al unei cauze atotputernice", ca un merit distinctiv al cartezianismului (*The Apology of Dr. Henry More, in a Modest Inquity into the Mystery of Iniquity*, 1664, 486). Opiniile lui More asupra posibilității de a concepe infinitul erau totuși oscilante, dar nu e loc pentru a le discuta aici.

49. *Lux Orientalis* (1682), 72.

50. „Letter to Père Noël", citată de Brunschvicg în ediția sa *Pensées* (*Cugetări*), II, 131.

51. *Cugetări* în *Scrieri alese*, Ed. Științifică, București, 1967, trad. George Iancu Ghidu, cap. I. p. 5. În expresia „le vaste tour que décrit cet astre", „această stea" înseamnă, s-ar părea, soarele, nu pământul; cu alte cuvinte, Pascal adoptă sistemul ptolemaic. El pare să sugereze faptul că sfera stelelor fixe se învîrtește și ea, în timp ce Copernic și Kepler o concepeau ca staționară.

52. *Cugetări*, Ed. Univers, Buc. 1978, trad. Ioan Al. Badea, 420.

53. *Pensées*, 793, 348, *ed. cit.* (v. nota 50).

54. *Ibid.*, 365.

55. *Ibid.*, 72.

56. În toate aceste privințe, afinitatea dintre Pascal și Cusanus este foarte apropiată, iar *De docta ignorantia* ar putea fi văzută ca o sursă probabilă, directă sau indirectă, a părții sceptice a *Cugetărilor*. Se va observa că într-un pasaj menționat Pascal aproape că citează faimoasa expresie a lui Cusanus, aplicînd-o, așa cum a făcut și acesta din urmă, la infinitatea lumii fizice. Filozoful secolului al XV-lea dăduse mare importanță argumentului că „nu

există proporționalitate între finit și infinit" în disputa sa că toate cunoștințele noastre se reduc la o mai profundă conștientizare a ignoranței noastre: *quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedimus veritatem* (cu cît am fost lăsați mai adînc în această necunoaștere, cu atît ajungem mai degrabă la adevărul însuși). După cum afirmă Long, Cusanus a găsit că există „nu pur și simplu un anumit număr de antinomii, de felul celor pe care avea să le formuleze Kant, ci la fel de multe cîte lucruri există". Concepția că natura oricărei părți din Univers este organic legată de natura tuturor celorlalte părți (*quodlibet in quolibet*), astfel încît nici una nu poate fi cunoscută cu adevărat decît dacă sînt cunoscute toate, a fost caracteristică filozofiei lui Cusanus. Preluarea acestei idei de către Pascal în sprijinul unui agnosticism religios similar este indicată mai sus.

57. Prima traducere îi aparține doamnei Aphra Behn (1688, alte ediții 1700, 1715), a doua platonistului Glanvill (1688, 1695, a treia în jurul lui 1702). Ediția publicată sub numele de W. Gardiner (1715, 1728, 1757 și numeroase alte ediții) este un plagiat clar al traducerii lui Glanvill. Cartea „a fost citită cu o aviditate fără precedent și rapid pusă în circulație în toată Europa. A fost tradusă în toate limbile continentului și onorată prin adnotări aparținînd faimosului astronom Lalande și lui Gottsched, unul dintre editorii săi germani" (Sir D. Brewster, *More Worlds than One*, 3). Pentru un exemplu privind influența argumentelor lui Fontenelle și ale altora similare, cf. W. Molyneux, *Dioptrica Nova* (1692), 278–279.

58. *Entr.* V.

59. Addison a considerat acest argument convingător. „Autorul lucrării *The Plurality of World* elaborează un foarte bun argument din această considerație pentru a susține popularea tuturor planetelor; căci, într-adevăr, din analogia rațiunii pare foarte probabil că, dacă nici o parte din materia pe care o cunoaștem nu este inutilă, acele mari corpuri care sînt la o astfel de distanță de noi nu ar trebui să fie pustii și inutile, ci mai degrabă să fie populate cu ființe adaptate locurilor respective" (*Spectator*, 519).

60. *Entr.* VI.

61. *Op. cit.*, *Preliminary Discourse*, XXXVIII–XI 11.

62. *Ibid.*, 237.

63. *Ibid.*, 246.

64. *Op. cit.*, Cartea II.

65. *Ibid.*, Cartea III.

66. *Cosmologische Briefe* (1761), 63, 106.

67. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) în Kant, *Populäre Schriften*, ed. P. Mesiger (1911), 7.

68. *Ibid.* 28. Totuși Kant crede că se poate presupune, cu mai multă siguranță, că „acele corpuri cerești care nu sînt încă locuite vor fi de acum încolo, cînd dezvoltarea lor (*Bildung*) va fi atins o fază ulterioară".

Note la Prelegerea a V-a

1. Aceasta a fost publicată în 1753 de Koenig în cursul celebrei controverse cu Maupertuis în care Voltaire a jucat rolul principal. Autenticitatea scrierii a fost negată de Maupertuis și de Academia din Berlin, al cărei Președinte era, dar ea este suficient stabilită atît prin dovezi externe, cît și interne și nu este pusă la îndoială de specialiștii în Leibniz contemporani. Scrisoarea a fost citată pe larg de Flourens în a sa *Analyse raisonnée des travaux de Cuvier*, 1841. Textul se poate găsi în Buchenau și lucrarea *Leibniz* a lui Cassirer: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, II, 556–559.

2. Pentru derivarea principiului continuității din cel al plenitudinii, cf. *Principes de la nature et de la grâce* (1718), 3: „Totul e plin în natură, ... și din cauza plenitudinii lumii totul este legat."

3. *Philosophy of Leibniz*, 34.

4. Pentru o expresie tipică a acestui fapt, cf. Fénelon, *De l'existence de Dieu* (1718): „Ideile mele sînt superioare spiritului meu pentru că ele îl redresează și îl corectează. Ele au natura Divinității, pentru că sînt universale și imuabile, ca Dumnezeu. Dacă ceea ce este schimbător, trecător și luat cu împrumut există cu adevărat, cu atît mai întemeiat este ceea ce nu se poate schimba și e necesar" (Pt. II, cap. IV).

5. Concepția despre esența lucrurilor care e cuprinsă în mintea lui Dumnezeu datează de la Filon și s-a impus în gîndirea medievală prin influența lui Augustin; această influență a determinat trecerea de la sensul platonic al „ideii", la sensul ei modern. Cf. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, 247.

6. Astfel, Leibniz vorbește despre *ille transitus ab uno contingente ad aliud contigens prius aut simplicius qui exitum habere non potest (ut etiam revera unum contingens non este causa alterius, etsi nobis videatur)* (acea trecere mai rapidă și mai simplă, care nu poate avea sfîrșit, de la o contingență la altă contingență [așa cum, în realitate chiar, un singur lucru contingent nu poate fi cauza altuia, chiar dacă așa ni s-ar părea nouă), *Opuscules et fragments* ed. Couturat (1903), 19. Cf., de asemenea, *Philos. Schriften*, ed. Gerhardt, VII, 303 ș. urm. „Temeiurile lumii se află în ceva extraordinar, diferit de lanțul de stări sau de seria de lucruri a căror aglomerare constituie lumea. De aceea trebuie să trecem de la necesitatea fizică sau ipotetică, ce determină stări ulterioare ale lumii din cele anterioare, la ceva care este necesar în mod absolut sau metaforic și pentru care nu se poate da un temei."

7. Am exprimat concepția în aceste două moduri alternative pentru că răspunsul lui Leibniz și al contemporanilor săi la întrebarea dacă judecățile necesare sînt în cele din urmă „analitice" sau „sintetice" a cunoscut multe oscilații. De obicei Leibniz însuși le considera analitice; dar, cu siguranță,

el nu dorea să spună prin aceasta că sînt simple tautologii. O astfel de judecată, spune el undeva, nu este o *coccysmus inutilis.* Nu mi-am propus în acest studiu istoric să discut chestiunile logice fundamentale implicate de acea distincție. Pentru alte comentarii asupra chestiunii, vezi lucrarea autorului, „Kant's Antithesis of Dogmatism and Criticism", *Mind*, N.S., 1906.

8. J. Jackson, *The Existence and Unity of God* (1734), 39.

9. *Philos. Schriften*, ed. Gerhardt, III, 637.

10. Clarke, *Demonstration* etc. (1706), 22–26. Pînă în 1717 au fost publicate opt ediții ale acestei opere, de obicei incluzînd prelegerile lui Clarke despre Boyle, din 1705. Pentru alte prezentări ale aceluiași argument, vezi J. Clarke, *Defence* etc. (1722), Jackson, *op. cit.*

11. S. Clarke, *op. cit.*, 27.

12. J. Jackson, *op. cit.* (1734), 31.

13. Printre aceia care au adoptat în mod deschis această poziție extremă s-au aflat E. Law (în King, *Origin of Evil*, 1732, ed. I, 52–56) și Thomas Knowles, *The Existence and Attributes of God* (1746). Totuși nici măcar astfel de oponenți ai „teologiei apriorice" nu au putut să nu admită uneori propoziții pe care le negau în altă parte; de ex. Knowles (*op. cit.*, 48–49). De reținut că Law consideră că toate raționamentele privitoare la existența necesară a lui Dumnezeu sînt construite pe principiul rațiunii suficiente" (*op. cit.*, 77).

14. *Etica*, I, Prop. 8, *ed. cit.*

15. *Ibid.*, I, Prop. 11, *ed. cit.*

16. *Ibid.*, I, Prop. 17, Scholium, *ed. cit.*

17. *Ibid.*, I, Prop. 35, *ed. cit.*

18. *Ibid.*, I, Prop. 16, *ed. cit.*: cf. comentariului lui Tschirnhausen asupra acestei propoziții, *Opera* lui Spinoza (1895), II, 428.

19. *Ibid.*, I. Prop. 11.

20. *Ibid.*, I, Prop. 17, Scholium, *ed. cit.*

21. *Ibid.*, *ed. cit.* Dialectica principiului plenitudinii în sensul ei cel mai riguros este și mai amplu discutată în *Short Treatise* I, cap. 2 (14–16), 6.

22. *De rerum principio*, întreb. 4; vezi și *Opus Oxoniense*, I, d 1, întreb. 2, n. 10. Astfel, Cusanus a scris că, dacă adaugi creația la Dumnezeu, nu ai adăugat de fapt nimic, *Creatura non habet etiam entitatis sicut accidens, sed est penitus nihil* (Creația nu are nici o entitate ca accident, ci nu este absolut nimic). (*De doct. ignor*, I).

23. Fuziunea a fost desigur favorizată de prezența platonismului, de la începutul ultimei, cît și al primei din aceste concepții.

24. *De civ. Dei*, XII, 14–17; IV; *De Genesi contra Manichaeos*, I, 2. Augustin luptă din greu cu paradoxurile acestei doctrine în pasajul anterior, sfîrșind printr-o încîlceală de contradicții formale.

25. *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, 22.

26. *Rép. aux sixièmes objections*, par. 12. Pentru un alt exemplu al aceluiași complex de idei, vezi Malebranche, *Entretiens*, VI, 5: „La volonté de créer des corps n'est point nécessairement renfermée dans la notion de l'être infiniment parfait, de l'être qui suffit pleinement a lui-même. Bien loin de cela, cette notion semble exclure de Dieu une telle volonté" („Voința de a crea ființe nu este deloc inclusă în chip necesar în noțiunea ființei care are o perfecțiune infinită, a ființei care își ajunge complet sieși. Și mai mult chiar, această noțiune pare să excludă de la Dumnezeu existența unei astfel de voințe").

27. Descartes, *loc. cit.*

28. *Op. cit.*, ed. 1659, 110, sublinierea mea.

29. *Hymne de l'Eternité: Oeuvres*, ed. Marty–Laveaux (1891), IV, 159–163. Referindu-se la „zeița Eternitate", Ronsard avea o recunoscută autoritate teologică; vezi Nicolaus Cusanus, *De ludo globi*, I: „Aeternitas Mundi creatrix Deus est."

30. *An Hymne to the Fairest Faire: Poetical Works*, ed. Kastner, II, 40; cu ortografie modernizată. Se poate ca pasajul să fi fost de asemenea inspirat din versuri similare în Du Bartas, *Première Sepmaine*; vezi Sylvester, trad. (1598), 3.

31. Dante, de exemplu, nu s-a putut abține să nu ceară o explicație a acestui mister de la Beatrice; răspunsul este totuși departe de a fi edificator, fiind în dezacord cu sine însuși:

„Non per avere a sè di bene acquisto, / ch'esser non può, ma perchè suo splendore / potesse, risplendendo, dir 'Subsisto'." („Nu spre-a spori un bine ce-mplinit / nu rabdă spor; ci ca lumina-i clară / să poată zice « Sînt nedezmințit ».") (*Par.* XXIX, 13–15) *ed. cit.*)

32. John Norris, *A Divine Hymn on the Creation* (1706).

33. *Tr. of Chr. Doctr.* trad. lui Sumner, cap. III.

34. *Paradisul pierdut*, Ed. Minerva, București, 1972, trad. Aurel Covaci, VII, 171–172.

35. *Tr. of Chr. Doctr.*, cap. V, 85. Pentru arianul Milton, Fiul era doar cea mai măreață dintre ființele create.

36. *Paradisul pierdut*, VIII, 415–427, cap. IV, 417–419, *ed. cit.* (v. nota 34).

37. Pasajul poate fi descris ca un rezumat al capitolului din *Etica Eudemică* deja citat în Prelegerea a II-a (VI, 12), *op. cit.*

38. Totuși Milton găsește mîngîiere în ideea autosuficienței divine — înțeleasă într-un sens mai slab și cu o logică în mod fericit confuză — și tot această idee îi servește drept temă pentru cîteva celebre dar în parte destul de slabe versuri în sonetul „When I consider how my light is spent". Pentru că „Dumnezeu nu are nevoie de lucrul sau de darurile omului", toate faptele sînt egale, „slujesc și pe cei ce stau doar și așteaptă". Noțiunea autosuficienței, care... implica imposibilitatea și indiferența completă a divinității, tindea în mod natural să se transforme în noțiunea esențial diferită, dar mult

mai satisfăcătoare din punct de vedere religios, a caracterului dezinteresat al activității divine. Astfel (1) Henry More susține că, de vreme ce nu se putea concepe că Dumnezeu nu ar putea avea vreun folos de pe urma existenței omului, a ceea ce el face sau îndură, trebuie să presupunem că El are în vedere doar binele omului; desigur, acest fapt tindea să distrugă concepția, încă influentă în credința populară, a autocratului divin gelos, care așteaptă supunere și laude de la creaturile sale.

„All what he doth is for the creature's gain, / Nought seeking from us for his own content: / What is a drop unto the Ocean's main?" (Căci tot ce face e spre binele făpturii /, Necăutînd nimic pentru plăcerea sa: / Ce e o picătură pentru un Ocean? — *Psychathanasia*, III, IV, 22.) Această idee se îndreaptă către un utilitarism etic pe temeiuri teologice. Același argument apare la Bruno, *Spaccio*, II. (2) Pentru același motiv, un alt platonist, Norris de Bemerton, subliniază faptul că exercițiul religios este benefic pentru om, nu este o mulțumire adusă obiectului venerației. (*A Collection of Miscellanies*, 211). (3) Henry More găsește un argument ciudat în favoarea nemuririi în ideea unui Dumnezeu autosuficient. Dacă am putea presupune că spectatorul etern al vieții omenești obține vreo satisfacție din contemplarea acestei scene animate, ar exista (ca să folosesc expresia unui filozof al timpului nostru) o anumită conservare a valorilor fiecărei vieți, iar stingerea individului nu ar fi o pierdere absolută.

„Dar vai! Ce poate adăuga eterna repetare a aceleiași vieți sau imagini divine de-a lungul epocilor la cel care este infinit el însuși, o dată pentru totdeauna, adică bun și fericit? Astfel că nu există nimic demn de luat în seamă în creație dacă ființa rațională e muritoare. Pentru că nici Dumnezeu, nici omul nu au vreun folos important din asta" (*Complete Poems*, ed. Grosart, 165).

Ar trebui reținut că More și Norris (cu o anumită inconsecvență) au negat caracterul arbitrar al creației, afirmînd totuși că ea e lipsită de temei.

39. *Paradisul pierdut*, IV, 748–749; VIII, 422–426, *ed. cit.*

40. *Tr. de l'existence de Dieu*, II, V.

41. *Ibid.*, vezi King, *Origin of Evil*, ed. din 1732, 295: „Dacă Dumnezeu ar fi îndemnat de bunătatea lucrurilor să creeze lumea, El ar fi un agent necesar."

42. Clarke, *Demonstration* etc. (1706), ediția a VII-a, 65. E adevărat că Clarke vorbește despre o „necesitate a potrivirii", ceea ce înseamnă că „lucrurile nu ar fi putut fi altfel decît sînt fără a diminua frumusețea, ordinea și bunăstarea totalității — ceea ce ar fi fost imposibil, de vreme ce îi este imposibil unei ființe înțelepte să se decidă să acționeze nesăbuit". Clarke pare să se apropie aici de poziția lui Leibniz, dar într-o controversă ulterioară între ei este departe de această poziție.

43. *Paradisul pierdut*, V, 472–479, *ed. cit.*

44. *Paradisul pierdut*, V, 482–487, *ed. cit.*

45. *Tr. of Chr. Doctr.*, 284.

46. *Summa Theol.*, I, întreb. 61, răsp. 3. *Paradisul*, 29, 37. Desigur, Milton nu ar fi putut să transforme o teodicee într-un poem epic dacă nu ar fi adoptat această teorie; nu ar mai fi fost de relatat nici o poveste pasionantă a războaielor din ceruri. Dar este greu de crezut că John Milton și-a îngrădit credința pentru a o adapta exigențelor, ambițiilor sale literare.

47. Totuși am remarcat în altă parte o ușoară urmă a influenței principiului plenitudinii asupra lui Milton, atunci cînd acesta se ocupă cu anumite probleme de cosmografie.

48. *Creation*, Cartea V; versurile par a fi o versificare a unui pasaj al lui S. Clarke citat parțial mai sus.

49. *Principes de la nature et de la grâce* (1714) §§ 7–8; în *Philos. Schriften*, VI, 599–602; aceeași conexiune de idei apare la Wolff (1731). În acest punct se va vedea că principiul rațiunii suficiente și celălalt „mare principiu" al lui Leibniz, acela al contradicției, duc la același rezultat. O ființă necesară trebuie să existe pentru că altfel nu ar exista rațiune *suficientă* pentru nimic; dar, în același timp, trebuie să existe o ființă necesară pentru că esența ei implică existența, astfel încît ar fi autocontradictoriu să ne imaginăm că o asemenea ființă nu ar exista; și, din nou, dacă opusul acestei judecăți nu ar fi astfel autocontradictoriu, el nu ar satisface cerințele unei rațiuni suficiente. A doua propoziție este pur și simplu argumentul ontologic. Unii comentatori ai lui Leibniz au dat prea mare importanță criticii făcute de el acelui argument. El îl acceptă în mod absolut, dar adaugă că în formularea sa obișnuită lipsește o necesară precauție logică. „Posibilitatea" ideii de Dumnezeu — adică lipsa ei de contradicție — ar trebui dovedită înainte de necesitatea existenței cu ajutorul principiului contradicției dedus din ea. Totuși Leibniz nu a avut de fapt îndoieli în legătură cu „posibilitatea" ideii de Dumnezeu; astfel încît distincția nu afectează concluziile sale în nici un fel și rămîne doar o rafinare logică a raționamentului lui Anselm. Vezi *Philos. Schriften*, IV, 294, 296, 359, 424.

50. *Réf. inédite* etc. (1854), 50.

51. *Philos Schriften*, VII, 390.

52. *Théodicée*, în *Philos. Schriften*, VI, 386.

53. *Philosophical Poems*, ed. Grosart, 1878, *Psychathanasia*, Cartea III, Cîntul 4, strofele 19–21, p. 85.

54. *Philos. Schriften*, VI, 401.

55. *Philos. Schriften* II, 420. Leibniz menționează faptul că, în esență, ca generalizare psihologică, principiul rațiunii suficiente este echivalent cu judecata, „acceptată de toată lumea cu excepția unor doctori prea scufundați în propriile lor subtilități" și aprobată de cei mai mulți scolastici, că toată voința este *sub specie boni* o alegere a ceea ce este un bine, sau a ceea ce crede cel ce alege că e un bine (*Philos. Schriften*, VI, 412–413).

56. Cu această ocazie, Leibniz pune chiar principiul contradicției pe temeiuri pragmatice — pentru aceia care nu vor să accepte nici un altul. Discutînd cu un corespondent care manifestase o înclinație către „scepticismul academicienilor", el evidențiază faptul că acel principiu poate fi suficient justificat pe temeiul necesității lui dacă dorim să ne exercităm capacitatea de a gîndi. „Dacă nu presupunem existența lui, noi am fi obligați să renunțăm la orice speranță de a demonstra ceva. Nu ar trebui să cerem imposibilul; dacă am face asta am dovedi că nu căutăm în mod serios adevărul. De aceea eu voi presupune (*supposerai*) cu îndrăzneală că două afirmații contradictorii nu pot fi adevărate" (*Philos. Schriften*, I, 382).

57. *Philos. Schriften*, VII, 372.

58. *Philos. Schriften*, V, 286.

59. Vezi *Opuscules* etc. (ed. Couturat 1903), 522.

60. *Russell, Philos of Leibniz* (1901), 66; interpretarea se bazează în special pe *Philos. Schriften*, II, 51.

61. Spinoza nu a inclus printre esențe noțiunile autocontradictorii sau ceea ce se numeau „himere". Un pătrat rotund este doar un *ens verbale* (entitate verbală — *n. t.*), el nu poate fi nici măcar imaginat, cu atît mai puțin poate subzista în lumea Ideilor. Vezi Spinoza, *Opera*, II, 468. Orice *lume* incomposilă (*incompossible*) ar fi fost pentru Spinoza o himeră.

62. *Philos. Schriften*, VI, 218, 318, 413, 126; VII, 389.

63. *Philos. Schriften*, VI, 386.

64. *Philos Schriften*, VI, 423 (de la critica operei lui King, *De origine mali*). Vezi și VI, 219; și VII, 311, *Ratio veritatum latet in rerum ideis quae ipsi divinae essentiae involvuntur* (Temeiul adevărurilor stă în ideile lucrurilor care se află chiar în substanța divină). Pentru acest motiv este greșit să presupunem că *rerum bonitatem a divina voluntate pendere* (bunătatea lucrurilor depinde de voința divină). Aceasta ar fi același lucru cu a spune că „adevărul existenței divine depinde de voința divină".

65. *Philos. Schriften*, VII, 305.

66. *Philos. Schriften*, II, 56, vezi și VII, 200, 309, 311 și în colecția lui Couturat, *Opuscules et fragments* (1903), 518 ș. urm. și 1–3. Citez din ultimul: „Veritas est, inesse praedicatum subiecto. Ostenditur redendo rationem per analysin terminorum in communes utrique notiones. Haec analysis vel finita est, vel infinita... Series infinita a Deo perfecte cognoscitur." (Adevărul este că predicatul se află în subiect. El reiese prin procedeul analizei termenilor în noțiuni comune fiecăruia. Această analiză este fie finită, fie infinită... Seria infinită se cunoaște că provine de la Dumnezeu care e perfect.) Totuși Leibniz dă în acest pasaj, poate pentru a preveni acuzația de determinism, un înțeles neobișnuit „necesarului", făcîndu-l echivalent cu „ceea ce poate fi demonstrat", cu alte cuvinte cu ceea ce poate fi redus la o necesitate intuită *de noi*. Pasajul afirmă cu claritate că aceasta este o necesitate intuită de rațiunea perfectă.

67. *Ibid.*, II, 62 (dintr-o scrisoare către Arnauld, 1686).

68. Acest fapt a fost recunoscut și bine exprimat de Couturat (*Logique de Leibniz*, 1901, p. 214). Pe de altă parte, Russell a negat că Leibniz a susținut ideea „că diferența dintre necesar și contingent se referă în esență la limitele noastre umane și nu există pentru Dumnezeu". „Tot ce este caracteristic lui Leibniz depindea de natura în ultimă instanță ireductibilă a opoziției dintre propozițiile existențiale și necesare" (*op. cit.* 1901, 61–62). Totuși, așa cum vom vedea, Leibniz a afirmat categoric și în mod repetat opinia pe care Russell crede că e imposibil să o fi susținut. Este adevărat că el a spus deseori lucruri care par, și luate în sens literal chiar sînt, inconsecvente cu această părere; iar acestea sînt mai „caracteristice" într-un sens, și anume prin faptul că fac sistemul lui să pară diferit de cel al lui Spinoza. Dar el a avut motive nonfilozofice evidente pentru a folosi astfel de expresii; și ele pot fi interpretate într-un sens „pickwickian" care le-ar armoniza cu teza citată mai sus. Dimpotrivă, Leibniz nu putea avea nici un motiv să susțină această din urmă opinie dacă nu credea în ea; este de fapt clar că el o considera și adevărată, și fundamentală; iar felul în care Leibniz a formulat-o nu poate fi interpretat în nici un sens care ar admite „natura în ultimă instanță ireductibilă dintre propozițiile existențiale și necesare". Russell greșește, cred, și atunci cînd afirmă că există o distincție ultimă la Leibniz între necesar și *a priori* (*op. cit.*, 231). Vezi *Opuscules* etc. (1903), 518.

69. *Modesta disquisitio*, 27–67. Vezi și eseurile latine ale lui D. Straehler (1727) și Chr. Langhansen (1727), care ambele îi critică pe Leibniz și pe Wolff drept „pseudo-defensores contingentiae". Straehler observă că însuși principiul rațiunii suficiente însemna pentru Leibniz faptul că fiecare propoziție adevărată este — iar de către o inteligență perfectă este înțeleasă ca — reductibilă la adevăruri „primitive" sau „identice" (p.37).

70. Art. *Leibnizianisme*.

71. Art. „Suffisante raison", *passim*.

72. *Philos. Schriften*, VII, 303, 305, 310.

73. Pentru o negare a ideii că esențele finite au de la sine o tendință către existență vezi Spinoza, *Tractatus Politicus*, II, sec. 2.

74. Un scriitor de la începutul secolului al XVII-lea, Matthew Barker, răsturnase, e-adevărat, raționamentul obișnuit, deducînd existența lui Dumnezeu din necesitatea unui Lanț al Ființei complet, mai degrabă decît Lanțul Ființei din existența lui Dumnezeu: „Aceste gradații ale naturii sînt numite de învățați Scara Naturii; și trebuie să ajungem la un vîrf al Scării, nu să urcăm *ad infinitum*, ci să ajungem la infinitate, care este Dumnezeul Infinit... unde sînt grade de perfecțiune, acolo trebuie să existe cea mai mare perfecțiune și ce poate fi ea altceva decît Dumnezeu, care este *Optimus et Maximus*, care este Ființa Supremă și prima Perfecțiune" (*Natural Theology* [1674], 27). În esență, același argument a fost recent formulat în mod independent de profesorul W. H. Sheldon, *Philos. Rev.* (1923), 355 ș. urm.

75. *Philos. Schriften*, VII, 304; vezi 303: „Este foarte evident faptul că, din infinitele combinații ale posibilelor și infinitul număr de serii, una există *per quam plurimum essentiae seu possibilitatis producitur ad existendum* (prin care apare fie mai multă esență, fie o mai mare posibilitate de a exista), vezi și Couturat, *op. cit.* (1901), 226.

76. *Philos. Schriften*, VII, 290; vezi și 304 și Couturat, *op.cit.*, 224–225.

77. *Monadologia*, 54, Ed. Humanitas, București, 1994, trad. Constantin Floru.

78. *Philos. Schriften*, VII, 195.

79. *Philos. Schriften*, VII, 290–291.

80. *Ibid.*, III, 573.

81. *Ibid.*, I, 331; vezi VII, 289: *Dici potest omne possibile existiturire, prout scilicet fundatur in Ente necessario* (Se poate spune că orice e posibil va exista, desigur, în măsura în care se întemeiază în Entitatea necesară).

82. *Ibid.*, VIII, 304.

83. Un exemplu extrem este *Tentamen Anagogicum (Philos. Schriften)*, VII, 270 ș. urm.

84. Russell pare să piardă în mod ciudat din vedere sensul acestei chestiuni atunci cînd scrie: „Este greu de spus de ce Leibniz susține că substanțele formează o serie continuă. După cîte știu, el niciodată nu oferă nici măcar umbra unui temei în afară de faptul că o astfel de lume îi pare mai plăcută decît una cu goluri" (1901, p. 65). Temeiul, cum a fost indicat mai sus, este același cu temeiul pentru a crede că *există* într-adevăr temei pentru toate — anume că alternativa ar fi o lume guvernată de întîmplare. Aversiunea lui Leibniz față de ultima presupunere este, fără îndoială, așa cum am sugerat, pragmatică în fond, dar nu este lipsită de inteligibilitate, nici pur arbitrară. Dacă am presupune că există o singură verigă lipsă în Lanțul Ființei, atunci, conform logicii sale, Universul ar apărea chiar numai prin aceasta irațional și, prin urmare, complet nedemn de încredere.

85. În comentariul său asupra cărții lui King, Leibniz aprobă în mod deschis acest argument (*Philos. Schriften*, VI, 172–173).

86. Unul din argumentele împotriva spațiului real este el însuși derivat din principiul rațiunii suficiente; vezi a treia scrisoare a lui Leibniz către Clarke (*Philos. Schriften*, VII, 364).

87. El se opune, de asemenea, ideii existenței vidului pe temeiul identității indiscernabilelor. Între două regiuni de spațiu gol nu ar fi nici o diferență, și de aceea *nu* ar fi regiuni distincte. Adepții existenței vidului presupun că ele diferă „*solo numero*, ceea ce e absurd". (*Opuscules* etc., ed. Couturat, 1903, p. 522).

88. Cf. *Philos. Schriften*, IV, 368; VII, 363; și *A. Collection of Papers*, 103.

89. *Math. Schriften*, ed. Gerhardt, III, 565; tradusă de Latta în *The Monadology* etc. (1925), 257.

90. *Opuscules* etc. (1903), 522.
91. *Nouveaux Essais*, III, 6, 12.

Note la Prelegerea a VI-a

1. *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, cap. VI, § 12, ed. cit. Spre deosebire de Leibniz, Locke nu insistă asupra necesității apriorice a plenitudinii și continuității lanțului; teoria e pur și simplu „probabilă" (*ibid.*).
2. Addison îl citează pe „dl Locke" în sprijinul acestei afirmații.
3. King, *Essay on the Origin of Evil* (ed. lui Law, 1732), 143 n.
4. *Libri sententiarum*, II, 1, 8.
5. *De sapientia veterum* în *Works*, ed. Ellis și Spedding, VI, 747.
6. Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, publicat în 1684, ediția a VII-a (1729), I, 95.
7. *On ne trouverait plus d' animaux féroces, que dans les forêts reculées, et on les réserverait pour exercer la hardiesse, la force et l'adresse du genre humain, par un jeu qui représenterait la guerre, sans qu'on eût jamais besoin de guerre véritable entre les nations* (Nu am mai întîlni animale feroce decît în pădurile îndepărtate, le-am păstra pentru a exersa rezistența, forța și îndemînarea speciei umane printr-un joc ce ar reprezenta războiul, ca să nu mai avem vreodată nevoie de un război veritabil între națiuni), *Traité de l'existence de Dieu*, I, 2.
8. Citat în Mornet, *Les Sciences de la nature en France au 18e siècle* (1911), 149 ș. urm. unde pot fi găsite numeroase exemple bine alese ale acestor absurdități.
9. *Dialogo di due massimi systemi*, III, 400.
10. *Antidote against Atheism*, II, cap. 9, 8.
11. *Principia*, III, 3.
12. *Leibniz, Philos. Schriften*, I, 150.
13. *Fragments* etc. în *Works* (1809), VIII, 169.
14. *Ibid.*, 232. Cf., de asemenea, *Fragments*, LVI, *ibid*, 288–289; „Dacă atributele divine ar fi cerut să nu existe rău fizic sau moral, omul ar fi fost în mod vizibil cauza finală a unei lumi făcute numai pentru folosul său și pentru a servi drept locul fericirii lui. Această lume ar fi fost în mod vizibil cauza finală a Universului. Toate planetele s-ar fi rotit supuse în jurul planetei noastre, iar înseși stelele fixe nu ar fi servit altui scop decît aceluia de a licări noaptea și de a ne împodobi firmamentul." Pasajul este amplificat și versificat de Pope, *Essay on Man*, I, versurile 130–140. Cel mai ascuțit atac la adresa teleologiei antropocentrice din secolul al XVIII-lea este al șaselea discurs al lui Voltaire din *Essai sur l'homme* (1783).

15. Cf., de asemenea, poezia lui John Hawkesworth, *Moartea lui Arachne* în Suplimentul lui Pearch la *Collection of Poems* a lui Dodsley, 4 vol., 1783, vol. III, 183.

16. Locke, *loc. cit.*

17. Addison, *Spectator, loc. cit.* Cf. și Bolingbroke, *Fragments* în *Works* (1809), VIII, Fragment 44, 186.

18. *The Petty Papers*, ed. de Marchizul de Lansdowne (1927), II, 24, 32. Principala incursiune în filozofia pură a lui Petty a fost schița-eseu despre „Scara creaturilor", pe care nu a publicat-o. El a crezut că a descoperit această idee independent de alții, ceea ce e extrem de improbabil.

19. *Essays upon Several Subjects in Prose and Verse Written by the Lady Chudleigh* (1710), 123.

20. *Spectator*, Nr. 621, 17 nov. 1714.

21. *Philosophical Miscellanies*, tr. englezească (1759) 107 ș. urm.

22. *Fragments* etc., *Works*, vol. VIII, 173; cf. *id.*, 279. Pentru aceeași idee la Young, vezi mai sus, p. 139. Așa cum am observat în Prelegerea a IV-a, această speculație fusese anticipată de Cusanus.

23. *Essay on Man*, Ep. II, versurile 31–34.

24. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), 133. Nu e imposibil ca sugestia acestei teorii să fi ajuns la Kant de la Bolingbroke prin Pope, pe care îl citează cu admirație pe aceeași pagină și de la care ia motourile celor trei Părți ale tratatului despre cosmologie. Nu ar fi exagerat dacă spunem că o mare parte din cosmologia lui Kant este o amplificare și o extindere în proză a „filozofiei" Epistolei I din *Essay on Man.*

25. *Ibid.*

26. *Ibid.* 129–133.

27. *Ibid.*, 134. Kant a considerat, de asemenea, probabil ca „aceeași cauză", adică superioritatea constituției lor fizice, să dea locuitorilor acestor planete o durată a vieții mult mai lungă decît cea a omului; *ibid.*, 136–137.

28. *Contemplation de la Nature*, ediția a II-a (1769), I, 23–24. Chiar dincolo de cele mai înalte lumi planetare, adaugă Bonnet, se ridică „ierarhiile cerești", *ibid.*, p. 84.

29. *Fragments or Minutes of Essays,* în *Works* (1809), VIII, 168–169. Cf. 346: „Cînd privim la alte animale inferioare discernem o distanță, însă o distanță foarte măsurabilă între noi și ele."

30. *Fragments* etc.; *Works*, VIII, 231.

31. *Essay on Man*, I, versurile 207–210, 221–232.

32. *Ibid.*, III, versurile 151–156.

33. Soame Jenyns, *Disquisitions on Several Subjects*, I, „On the Chain of Universal Being" în *Works*, ed. din 1790, 179–185.

34. *Ibid.*

35. *Essay on Man*, Ep. II, versurile 3–10, 13–18.

36. *Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben.*

37. *Ueber den Ursprung des Uebels*, III.

38. *Essay on Man*, I, versurile 189–192.

39. Pentru ilustrări suplimentare ale acestei atitudini cf. „Pride in Eighteenth Century Thought", *Mod. Lang. Notes* (1921), 31 ș. urm. Montaigne scrisese în *Apologia lui Raimond Sebond*: „La presomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures, c'est l'homme,... et la plus orgueilleuse." (Îngîmfarea este boala noastră naturală și originală. Cea mai nefericită și fragilă dintre toate ființele este omul, ... și cea mai orgolioasă.) Aceasta fusese o temă favorită a lui La Bruyère și La Rochefoucauld, deși ei se ocupaseră mai degrabă de ubicuitatea individului decît de mîndria rasială; iar numeroasele serii de „satire împotriva omului" din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea găsesc în mîndria omului cea mai de seamă absurditate a sa.

40. *Nature and Origin of Evil* (1757), 124–126.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, 165–167. Argumentul e criticat de dr Johnson în recenzia sa a cărții lui Jenyns, 1757.

43. R. Shepherd, *Letters to Soame Jenyns, Esq.* (1768), 14.

44. *Essay on Man*, IV, versurile 49 ș. urm.

45. *Théodicée*, 246.

46. Notă la King, *Origin of Evil* ed. din 1732, 156.

47. *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1757).

48. Richardson, *Pamela*, ed. Everyman's Library, I, 235. Nu este clar dacă Richardson a compus sau a citat versurile.

Note la Prelegerea a VII-a

1. Vezi, de exemplu, lucrarea autorului „Rousseau's Pessimist", *Mod. Lang. Notes*, XXXVIII (1923), 449; și pentru una anterioară, Prior, *Solomon* (1718), o abordare poetică a tezei că „plăcerile vieții nu compensează nefericirea noastră; vîrsta se furișează în noi pe nesimțite, și moartea, singurul leac al bolilor noastre, ar trebui așteptată, nu temută".

2. *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, 1757, 60–62. În cea mai mare parte, Jenyns pur și simplu formulează mai clar și precis argumentele lui King, Leibniz și Pope; dar el se deosebește de aceștia prin faptul că respinge deschis și apăsat soluția libertară a problemei răului moral. Cartea sa a cunoscut o faimă considerabilă, fiind publicată în numeroase ediții și tradusă în franceză.

3. *Ibid.*, 104, unde cititorul curios poate să afle, dacă vrea, de ce această opțiune era „necesară" și cum „Înțelepciunea Infinită" s-a folosit de ea.

4. Totuși Voltaire critică în această poezie două tipuri distincte și esențial opuse de teodicee: tipul filozofic centrat pe necesitate, pe de o parte, care încearcă să explice ceva ca de exemplu cutremurul de la Lisabona ca fiind: „l'effet des eternelles lois / Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix" (efectul legilor eterne / Ce trebuie alese de un Dumnezeu liber și bun) și tipul teologic și indeterminist, pe de altă parte, care vedea într-o astfel de catastrofă intervenții speciale ale divinității în pedepsirea alegerii libere de către om a răului moral. Voltaire nu păstrează o clară distincție în argumentarea sa împotriva acestor două obiective opuse.

5. *Etica*, V, Prop. 6, *ed. cit.*

6. *An Essay on the Origin of Evil*, de dr William King, tradus din latină cu note și o disertație privind principiul și criteriul virtuții și originea pasiunilor; de Edmund Law, M. A., Fellow of Christ College, Cambridge. Citez din ediția a II-a, Londra, 1732, menționată aici ca *Essay*.

7. Datele sînt 1731, 1732, 1739, 1758, 1781.

8. Stephen, *English Thought in the 18th Century*, II, 121.

9. Bolingbroke îl citează pe King deseori și cu respect în *Fragments*. Nu văd nici o rațiune suficientă pentru a ne îndoi că *Fragments*, așa cum sînt publicate ele, constituie, după cum afirma Bolingbroke, o formă oarecum dezvoltată a „notelor care i-au fost comunicate dlui Pope în fragmente, așa cum au fost scrise" și utilizate de acesta din urmă în scrierea poemului *Essay on Man*; numeroasele și exactele paralele verbale între pasajul din *Fragments* și *Essay* nu pot primi nici o altă explicație probabilă (vezi Bolingbroke, *Works*, 1809, VII, 278 și VIII, 356). Law a scris în prefața la ediția din 1781 la *Essay on the Origin of Evil*: „Am avut satisfacția să văd că tocmai acele principii care au fost susținute de Arhiepiscopul King au fost adoptate de dl Pope în *Essay on Man*." Cînd acest lucru a fost negat de un frate-episcop, Warburton, adversar versat al lui Pope, Law a răspuns referindu-se la mărturia Lordului Bathurst, „care a văzut exact același sistem în mîna Lordului Bolingbroke, stînd întins în fața dlui Pope în timp ce își compunea *Eseul*"; și a adăugat: „Această chestiune poate fi clarificată eficient ori de cîte ori un cititor va considera că merită să compare cele două opere și să observe exact cum corespund una cu cealaltă (*op. cit.*, p. XVII). O astfel de comparație ni se pare că ne îndreptățește să credem că Pope s-a folosit direct de opera lui King, ca și de adaptarea de către Bolingbroke a unei părți a acesteia. De vreme ce era anul 1730 cînd Pope și Bolingbroke erau „cufundați în metafizică" și de vreme ce primele trei Epistole fuseseră, pare-se, deja definitivate pînă în 1791 (cf. Courthope, V, 242), probabil că poetul și mentorul său filozof s-au inspirat din originalul latin, nu din traducerea lui Law. Astfel, aceeași teodicee a apărut aproape simultan în versiunea englezească în proză a lui Law și în versuri a lui Pope. Despre relația dintre opera lui King și *Ueber den Ursprung des Uebels* a lui Haller

(1734), cf. L. M. Price în *Publication of the Modern Language Assoc. of America*, XLI (1926), 945–948.

10. *Essay*, I, 208.

11. *Ibid.*, 109–113.

12. *Ibid.*, XIX. Acest argument a constituit în continuare punctul de pornire a numeroase teodicee create ulterior, unele dintre ele ocupînd un loc în literatură: de exemplu, Victor Hugo considera încă necesar să dedice expunerii sale un număr de versuri în *Les Contemplations* („Ce que dit la Bouche d'Ombre", ed. din 1905, 417 ș. urm.).

13. Vezi sfinții părinți citați de Sumner în traducerea sa a operei *Christian Doctrine* a lui Milton, 187, n. 4. Perspectiva adoptată de Milton n-a fost însă foarte ortodoxă. Ea fusese respinsă de Toma d'Aquino în *Summa Theol*, I, întreb., 61, răsp. 3; și de Dante, *Paradisul*, XXIX, 37.

14. King, *op. cit.*, I, 116. Pentru aceeași concepție a Scării Ființei și a necesității caracterului ei complet într-un Univers ordonat, vezi Bolingbroke, *Fragments* (*Works*, 1809, VIII, 173, 183, 186, 192, 218 ș. urm., 232, 363, 364–365).

15. *Op. cit.*, 137 ș. urm. 129–131, 156. Atît King cît și Law au oscilat în mod curios, ajungînd în cele din urmă să se autocontrazică atunci cînd s-a pus întrebarea dacă numărul de gradații pe Scara Ființei este de fapt infinit. Nu este necesar să tratăm acest subiect aici.

16. *Essay*, I, 131. Argumentul poate fi găsit încă la Plotin, *Enn*, III, 2, 11.

17. *Op. cit.*, 137.

18. Pentru același argument la Bolingbroke vezi *Fragments* (*Works*, 1809, VIII, 233, 287 ș. urm., 363, 364–365).

19. *Essay on Man*, Ep. I, versurile 48, 193–194, 241–244. Pentru o ilustrare a difuziunii acestui argument în scrieri avînd cele mai variate subiecte, vezi George Turnbull, *A Treatise on Ancient Painting* (Londra, 1740), XIII: „Dacă cineva disprețuiește Mărimea și Rangul nostru, ar trebui să observe Bogățiile și Plenitudinea care apar în natură atît pe cît ne putem extinde Cercetările; să vadă cum fiecare Ființă de pe Scara Vieții ce poate fi observată de noi își are Rangul pe care și-l merită. Să observe apoi ce necesară este Existența unei astfel de Specii ca Omul pentru Plenitudinea ascendentă a Naturii; pentru *Plenitudinea și Coerența ei*; și să examineze nepărtinitor Alcătuirea noastră și felul în care ne-a fost pregătită Fericirea; Nivelul înalt pînă la care pot spori Puterile și Dispozițiile noastre naturale, îmbunătățite printr-o bună Educație și cuvenită Sîrguință; sau Demnitatea și Fericirea la care putem ajunge prin Studiul Înțelepciunii și al Virtuții, în special într-o Societate bine întocmită, căci el va vedea clar că, deși există un bun motiv să creadă că sînt diferite Ordine de Ființe raționale pe Scara Existenței, dintre care cea mai de jos este superioară Omului, totuși el este încununat cu Glorie și Onoare, este bine așezat și are Stăpînire peste multe lucruri."

20. *Essay*, I, 147–149; vezi *Essay on Man*, I, versurile 169–170: „But all subsists by elemental strife, / And passions are the elements of life." (Toate există prin conflict elementar / Și pasiunile sînt elementele vieții.)

21. *Essay*, I, 134.

22. *Ibid.*, I, 176. Argumentului privind necesitatea relelor naturale bazat pe principiul plenitudinii i se adaugă acela inspirat de caracterul indispensabil al legilor generale uniforme; de exemplu I, 150, 153, 196–197; vezi *Essay on Man.* I. versurile 145 ș. urm.

23. *Essay*, I, 183–185.

24. J. Clarke, *Discourse concerning Natural Evil* (1719); același argument apare la Plotin, *Enn.*, III, 2, 15. Goldsmith, printre alții, îl repetă încă mai tîrziu în secolul al XVIII-lea; vezi ale sale *Essays* (1767), 132 și un eseu din 1760 retipărit în Crane, *New Essays by Oliver Goldsmith*, 34. Cea mai amplă expunere a sa despre care am știință, *A Philosophical Survey of the Animal Creation, wherein the general Devastation and Carnage that reign among the different Classes of Animals are considered in a new Point of View; and the vast Increase of Life and Enjoyment derived to the Whole from this Institution of Nature is clearly demonstrated. Translated from the French*, Dublin, 1770.

25. Este cazul să adăugăm că și King este la fel de dispus să considere „necesare" și prin urmare să aprobe și să justifice rele specifice mai puțin îndepărtate de experiența arhiepiscopală, cum ar fi „guta, una dintre cele mai chinuitoare boli care ne vizitează" — de care acest optimist convins a fost hărțuit cu cruzime timp de aproape o jumătate de secol și care i-a adus sfîrșitul, după cum menționează avocatul său (vezi viața lui Sir C. S. King de William King, 1906, 14 și *passim*). Guta, observă arhiepiscopul într-o manieră deosebită și total edificatoare, aduce anumite compensații care, în ansamblu, întrec suferințele cauzate: „Cine n-ar îndura-o mai degrabă decît să piardă plăcerea de a simți? Cei mai mulți dintre noi știu că a mînca anumite feluri de carne și a se deda la anumite băuturi o vor aduce; și totuși vedem că aceasta nu ne împiedică să ne bucurăm de ele, și considerăm că e mai ușor să îndurăm guta decît să pierdem plăcerea pe care ne-o dau mîncarea și băutura îndestulătoare" (I, 177). În cele din urmă, rămîne oarecum neclar de ce era un fapt „necesar" *a priori* ca aceste plăceri să poată fi dobîndite doar cu un asemenea preț.

26. *Essay*, I, 176; vezi și 148–149. Soame Jenyns se lupta cu aceeași dificultate în prefața la *A Free Inquiry* etc. în *Works* (1790), II, 6: împotriva argumentului „a fost adusă doar o singură obiecție materială: anume aceea că, spre a face loc pentru această necesitate a răului existența reală a unei stări paradisiace e reprezentată ca imposibilă vreodată, și, prin urmare, reprezentarea mozaică a acelei stări este total spulberată". În replica sa, Jenyns sugerează în primul rînd faptul că e îndoielnic dacă „un adevărat creștin trebuie să creadă în acea istorie luată ca atare"; iar în al doilea rînd

susține faptul că istoria mozaică nu oferă descrierea unei „stări primitive de absolută perfecțiune, lipsită de orice rău", de vreme ce „părintele tuturor relelor este unul dintre cele mai importante personaje din acea istorie". În altă parte, Jenyns respinge întreaga presupoziție primitivistă pe motivul că e incompatibilă cu doctrina necesității eterne a relelor pe care le cunoaștem. „Este fals că omul a ieșit perfect, adică înzestrat cu toată perfecțiunea posibilă, din mîinile Creatorului său"; acest lucru putea fi crezut doar de oameni ce nu cunoașteau originea răului, cu alte cuvinte, de cei care nu înțelegeau că „pe scara ființelor trebuie să existe", în toate timpurile, o creatură ca omul, cu toate infirmitățile sale" (*ibid.*, p. 71).

27. *Fragments or Minutes of Essays*, § XVI.

28. *Etica*, I, *ad. fin.*, *ed. cit.*

29. Nu se poate vorbi despre o influență a lui King asupra lui Leibniz, sau a lui Leibniz asupra lui King. Deși *Theodicée* nu a fost publicată pînă în 1710, la opt ani după *De origine mali*, cea mai mare parte a ei a fost scrisă între 1697 și începutul lui 1705; iar ideile pe care le conține îi erau de multă vreme familiare lui Leibniz. Cf. prefața lui Gerhardt la Leibniz, *Philosophische Schriften*, VI, 3–10.

30. „Remarci asupra cărții despre originea răului publicată de curînd în Anglia", ce însoțesc *Theodicée, Philos. Schriften*, VI, 400 ș. urm. Leibniz observă că el este de acord cu King, „doar în privința unei jumătăți a subiectului"; dezacordul se referă mai ales la capitolul lui King despre libertate și necesitate care (deștul de contradictoriu față de implicațiile argumentului său în favoarea optimismului) afirmă că Dumnezeu a exercitat în crearea lumii un *liberum arbitrium indifferentiae*.

31. *Theodicée*, § 124.

32. *Ibid.*, § 118; cf. remarca lui Toma d'Aquino citată în Prelegerea a III-a despre valoarea a doi îngeri comparată cu aceea a unui înger și a unei pietre. Kant enunță același principiu încă în 1755, variind doar ilustrarea lui; păduchii „pot fi în ochii noștri oricît de neînsemnați, cu toate acestea este mai important pentru Natură să conserve această specie decît să conserve un mic număr de membri ai unei specii superioare" (*Allg. Naturgesch.*, 127).

33. *Theodicée*, §§ 120, 10, 124; cf. și § 213.

34. Pentru această urmare vezi Prelegerea a X-a.

Note la Prelegerea a VIII-a

1. Cîteva dintre subiectele discutate în această prelegere și în cea următoare au fost interesant tratate într-un articol al lui A. Thienemann, „Die Stufenfolge der Dinge, der Versuch eines natürlichen Systems der

Naturkörper aus dem achtzehnten Jahrhundert" („Ierarhia lucrurilor, încercarea unui sistem naturalist al corpurilor fizice în sec. al XVIII-lea") în *Zoologische Annalen* III (1910), 185–275. El include textul unei scrieri germane anonime din 1780, nepublicate anterior, „Entwurf einer nach der mutmasslichen Stufen-Folge eingerichteten allgemeinen Naturgeschichte" („Proiectul unei istorii generale a naturii întocmit conform unei presupuse ierarhii"), în care mineralogia, zoologia, botanica și teologia acelei epoci sînt folosite în construirea unei amănunțite Scări a Naturii de la „elementul pămînt" pînă la Trinitate.

2. *Op. cit.*, III, Cap, 6 §§ 3, 6. „Prin această esență reală eu înțeleg acea alcătuire a oricărui lucru care este fundamentul tuturor acelor proprietăți împreunate în esența nominală și care coexistă în chip statornic cu esența nominală; acea alcătuire proprie pe care o are în sine orice obiect, fără nici o legătură cu vreun lucru din afară... Într-adevăr, cu privire la esențele reale ale substanțelor, noi bănuim numai existența lor, fără să știm precis ceea ce sînt, dar ceea ce ele leagă mereu de specie este esența nominală, fundamentul și cauza căreia se presupune că sînt esențele reale" (§ 6). Pasajul este unul din acelea care pune în evidență un adevăr în privința lui Locke pe care în mare parte istoricii filozofiei nu l-au observat — aceea că în epistemologia sa el este esențialmente platonic. În cazul lucrurilor materiale totuși, Locke confundă distincția logică dintre relații de inerență necesară sau doar contingentă a atributelor, pe de o parte, cu distincția metafizică dintre calități primare și secundare și cu cea fizică dintre materia perceptibilă și componentele insensibil de mici ale materiei (*Ibid.* § 2).

3. *Ibid.*, § 20.

4. *Ibid.*, §§ 37, 38, 27.

5. *Ibid.*, § 27.

6. *Ibid.*, § 36.

7. *Histoire naturelle*, I (1749), 12, 13, 20, 38.

8. *Ibid.*, XII (1765), I.

9. Despre sterilitatea hibrizilor Buffon scrie: „Acest punct este cel mai fix pe care îl avem în istoria naturală. Toate celelalte asemănări și diferențe pe care le observăm comparînd viețuitoarele una cu alta nu sînt nici reale, nici sigure, prin urmare, aceste intervale sînt singurele linii de demarcație care vor fi găsite în opera noastră" (*Hist. nat.*, XIII, *loc. cit*).

10. *Contemplation de la Nature* (ed. a II-a, 1769), I, 28.

11. Din prezentarea lui Goldsmith a cărții lui R. Brookes, „A New and Accurate System of Natural History", în *The Monthly Review*, XXIX (octombrie, 1763), 283–284.

12. Thomas Sprat, *The History of the Royal Society* (1667), 110.

13. *Encyclopédie*, art. „Cosmologie".

14. Sander, *Ueber Natur und Religion* (1779), II, 193, citat în Thienemann, *op. cit.*, 235.

15. Günther, *Die Wissenschaft vom Menschen im achtzehnten Jahrhundert*, 30.

16. Publicată de Lönnberg în a sa *Carl von Linnée und die Lehre von den Wirbeltieren*, 1909. Îi sînt îndatorat lui Thienemann pentru semnalarea acestei opere, *op. cit.*, 227. Folosirea expresiei „rudele omului" nu poate fi luată cu siguranță drept o aserțiune a identității descendenței, dar acela este cel mai natural înțeles al său în limbajul lui Linnaeus.

17. *The Lay Monastery*, de Blackmore și Hughes (*The Lay Monk*, ed. a II-a) (1714), 28. Cf. remarca lui Sir John Ovington, *Voyage to Surat* (1696), citată de R. W. Frantz în *Modern Philology* (1931), 55–57: hotentoții sînt „chiar Opusul rasei Umane,... astfel încît, dacă există vreo legătură între un Animal Rațional și un Animal, atunci hotentotul este cel mai bun candidat pentru acea specie". Sir William Petty remarcase și mai devreme, în legătură cu „Scara Creaturilor", că „par să existe doar pentru om mai multe specii" și se referă la „negrii care locuiesc în zona Capului Bunei Speranțe ca fiind cei mai asemănători cu dobitoacele dintre toate Felurile de Oameni cu care călătorii noștri sînt familiarizați" (*The Petty Papers*, 1927, II, 31). La mijlocul secolului Soame Jenyns citează, de asemenea, printre dovezile continuității Lanțului Ființelor, felul în care rațiunea „la cîine, maimuță și cimpanzeu se leagă atît de strîns cu gradul inferior al acelei calități prezente la om" — exemplificat și aici de „brutalul hotentot" — „încît ele nu pot fi ușor distinse una de alta".

18. Cf. articolul „The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality", *Modern Philology* (1923) și „Monboddo and Rousseau", *ibid.* (1933); Rousseau, *Second Disc.*, nota j; Monboddo, *Origin and Progress of Language*, ed. a II-a, I (1774), 269 ș. urm.

19. *Contemplation de la Nature*, III, cap. 30. Pentru că pasajul a fost adăugat ca notă de subsol la ediția din 1781, Bonnet poate că l-a citit pe Rousseau sau pe Monboddo; ultimul atribuise calități mentale și morale similare urangutanului.

20. Écouchard-Le Brun, *De la Nature, chant troisième. L'homme des bois* era, desigur, urangutanul, aceasta fiind traducerea acceptată a numelui său malaiezian. Fusil vede în a sa *La poésie scientifique* în aceste rînduri o exprimare a „marii legi a schimbării și evoluției"; aici „pentru prima oară, poezia încearcă să cînte epicul vieții așa cum îl concepe știința modernă". Dar, așa cum se întîmplă atît de des în scrieri ale acestei perioade, este imposibil să fii sigur dacă poetul vorbește despre o secvență temporală de etape ale evoluției sau pur și simplu despre „trepte" consecutive, adică trepte pe Scara Ființelor; ultima variantă pare mai probabilă. Chiar dacă poetul francez poate fi creditat cu prima concepție, el fusese deja anticipat de Akenside (vezi mai jos, Prelegerea a IX-a).

21. M. R. Werner, *Barnum* (1923), 59.

22. Cf. Dobell, *Antony van Leeuwenhoek and his „Little Animals"* (1932); P. de Kruif, *The Microbe Hunters* (1926); S. Wood, „Leeuwenhoek and his 'Little Beasts' ", *Quarterly Review* (1933).

23. *Experimental Philosophy, in Three Books...* de Henry Power, doctor în fizică, Londra, 1664. Îi sînt îndatorat pentru acest pasaj lui Marjorie Nicolson, doctor la Smith College, al cărei studiu comprehensiv despre această perioadă a istoriei științei și a repercusiunilor sale le va deveni accesibil, sperăm, tuturor studenților interesați. O prelegere anterioară a descoperirilor cu ajutorul microscopului în toate cele „trei regnuri ale spiritului universal (vegetal, animal și mineral)" se găsește în prefața lui T. Mayerne la *The Theater of Insects or Lesser Living Creatures* de Thos. Moufett, 1634. Creaturile invizibile cu ochiul liber „sînt toate o mărturie a Puterii infinite a Creatorului Suprem al tuturor lucrurilor". Cf. și Pascal, despre cele infinit de mici, *Pensées*, 72.

24. *Troisième soir.* Argumentul a fost reluat de King în *Origin of Evil*, I, 157.

25. Relația acestor supoziții cu nașterea modernă, înnoirea și dezvoltarea teoriei germenilor ce determină boala se află în afara limitelor acestei istorii. (Această teorie a fost sugerată în Antichitate ca o explicație pentru malarie de către Varro, *De re rustica*, II, 12, 2.) Dar este cît de cît important de notat că teoria a fost propusă de Sir William Petty în 1677 pentru a explica maniera de răspîndire a ciumei: „Nu există o ipoteză mai bună prin care să înțelegem felul în care atîtea mii de oameni sînt decimați în scurt timp de boala numită ciumă, decît să ne imaginăm că același lucru este făcut de Milioane de Animale invizibile, care călătoresc din Țară în Țară, chiar și ieșind din Africa și intrînd în Anglia" (*The Petty Papers*, II, 29). Petty era predispus în mod natural la o astfel de ipoteză prin credința sa în completitudinea „Lanțului Ființelor".

26. *Loc. cit.*

27. Un număr de alte pasaje de același gen pot fi găsite în scrieri din secolul al XVIII-lea de mai tîrziu: de exemplu, Henry Baker, *The Microscope Made Easy...* (1742), pp. 306–309 (în parte împrumutat de la Addison și Locke) și a sa *Enployment for the Microscope* (1753); *An Account of Some New Microscopical Discoveries...* (1745) (? de John Turberville Needham); George Adams, *Micrographia Illustrata...* ediția a II-a (1747). John Hill, *Essays in Natural History and Philosophy. Containing a Series of Discoveries by the Assistance of Microscopes* (1752) și *Essays on the Microscope* (1798) de mai tînărul George Adams. Atenția mi-a fost atrasă asupra acestor eseuri tot de dr Nicolson.

28. *The Seasons: Summer* (1727).

29. *Critica rațiunii pure*, cap. „Despre folosirea regulativă a Ideilor rațiunii pure", pp. 483–498; Ed. IRI, București; 1994, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc.

Note la Prelegerea a IX-a

1. John Clarke, *A Defence of Dr.* [Samuel] *Clarke's Demonstration of the Being and Attributes of God* (1722), 56.

2. Joseph Clarke, *A Further Examination of Dr. Clarke's Notions of Space* etc. (1734), 166.

3. Pluche, *Histoire du Ciel* (ed. din 1759), II, 391–392.

4. *Three Physico-Theological Discourses* (ediția a III-a, 1713), 149. Ray adaugă că această opinie filozofică este susținută de Biblie: „Că este adevărat reiese din faptul că ea (Providența) a arătat atîta grijă adăpostind toate Animalele de Uscat în Arcă în Timpul Potopului."

5. *The Universal Beauty*, III, 98 ș. urm.

6. *The Immortality of the Soul*, II, cap. 17, 7; cf. și III, cap. 1, 3, 5.

7. *Spectator*, No. 111, 7 iulie 1711.

8. *Philos. Schriften*, ed. Gerhardt, VI, 606.

9. *An Essay on the Origin of Evil* (ed. din 1732), 121–122. Despre aceeași concepție în opera de mai tîrziu a lui Law, *Considerations on the State of the World* etc. (1745), cf. R. S. Crane, „Anglican Apologetics and the Idea of Progress", *Mod. Philology*, XXI (1934), 349.

10. A fost citată versiunea din 1713 a lui Toland.

11. *Philos. Schriften*, VII, 309. Cf. și pasajele din ultima lucrare citată a lui Law.

12. *In einem unauflöslichen unendlich feinen Bande.*
(„Într-un șir neîntrerupt nesfîrșit de subțire.)

13. *Versuch über das erste Prinzipium der Moral* (1772).

14. *Dict. philos.*, ediția (1764), art. „Chaîne des êtres créés".

15. Voltaire ridică aceeași obiecție mai pe scurt într-o notă la al său *Poem despre dezastrul Lisabonei*, 1755, în care confundă în parte — așa cum a făcut și Pope înaintea lui — concepția lanțului cauzalității (*chaîne des évènements*) cu Lanțul Ființelor. Dar în privința celui din urmă el observă în nota sa din 1756:

„Lanțul nu este un *plenum* absolut. Este un fapt demonstrat că revoluțiile corpurilor cerești au loc într-un spațiu care nu opune rezistență. Nu tot spațiul este plin. Prin urmare nu există o serie (*suite*) de corpuri de la atom pînă la cea mai îndepărtată stea; pot exista prin urmare intervale imense între ființele raționale, ca și între ființele iraționale. Nu putem fi deci siguri că omul se plasează în mod necesar într-una din verigile care se leagă unele de altele într-o succesiune neîntreruptă."

16. *Il faut prendre un parti*, cap. IV.

17. *A Review of a Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (de exemplu, a cărții lui Soame Jenyns), 1757. Prezentarea a apărut inițial în *The Literary Magazine* și a fost retipărită în formă de pamflet. Johnson părea

că nu cunoaște istoria concepției Lanțului Ființei; el se referă la acesta ca la „Scara Arabă a Existenței".

18. *Ibid.*

19. *Nouveaux Essais*, III, VI § 12: „Qu'il y ait des créatures mitoyennes entre celles qui sont éloignées, c'est quelque chose de conforme à cette même harmonie, quoyque ce ne soit pas toujours dans un même globe ou système" (Faptul că ar exista ființe intermediare între cele care sînt depărtate este conform cu această armonie, chiar dacă ele nu se află întotdeauna pe același glob sau în același sistem). *Philos. Schriften*, V, 286.

20. *Oeuvres de Maupertuis*, I, (1752), 35–36.

21. Adoptarea de către Leibniz a concepției transformiste „într-o formă rudimentară" este recunoscută de E. Rádl, *Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des 17ten Jahrhunderts*, I, 72, de Buchenau și Cassirer, *Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, II (1906), 26 și de Thienemann, *Zool. Annalen*, III, 187.

22. *Op. cit.* ed. din 1749, p. 41; „credibile est per magnas illas mutationes etiam animalium species plurimum immutatas" (este demn de crezare că în acele mari transformări speciile de animale înseși au rămas neschimbate).

23. Citat de Rádl, *Geschichte der biologischen Theorien*, I, 71. Aici totuși Leibniz admite încă posibilitatea „speciilor naturale", dar insistă că determinarea pe care noi le-o dăm este „doar provizorie și în acord cu limitele cunoștințelor noastre". Cu toate acestea, numărul acestor specii a fost evident mult redus, iar descendența celor mai multe forme, în mod obișnuit considerate specii diferite de strămoșii comuni care diferă foarte mult de majoritatea descendenților lor, este de asemenea implicată.

24. *Miscellanea Berolinensia*, I, 1710, 111–112.

25. Scrisoare către Bourget (1715), *Philos. Schriften*, III, 593.

26. *Ibid.*, III, 582.

27. *De rerum originatione radicali* (1697) în *Philos. Schriften*, VII, 308. „In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum, progressus quidam perpetuus liberrimusque totius Universi est agnoscendus, ita ut ad maiorum semper cultum procedat, quemadmodum nunc magna pars terrae nostrae cultum recepit et recipiet magis magisque... Et quod obiici posset: ita oportere ut Mundus dudum factus fuerit Paradisus, responsio praesto est: etsi multae iam substantiae ad magnam perfectionem pervenerint, ob divisibilitatem continui in infinitum, semper in abysso rerum superesse partes sopitas adhuc excitandas et ad maius meliusque et, ut verbo dicam, ad meliorem cultum provehendas. Nec proinde unquam ad terminum progressus perveniri."

Acest punct de vedere fusese deja exprimat mai pe scurt de Leibniz într-o scrisoare către Electora Sofia (4 nov. 1696): „De vreme ce nu există nimic în afara Universului care să-l împiedice să facă așa, rezultă în mod necesar că Universul se dezvoltă și avansează continuu" (*Werke*, ed. Kopp,

1873, VIII, 16). Trebuie adăugat că există alte pasaje în Leibniz care sînt dificil, dacă nu imposibil de reconciliat cu acestea și că perspectiva sa asupra acestei chestiuni nu era lipsită de oscilații. Cf. *Philos. Schriften*, IV, 344 și *Nouveaux Essais*, III, IV. Pentru discuții recente asupra evoluționismului lui Leibniz vezi L. Davilé, *Leibniz historien* (1909); K. Ufermann, *Untersuchungen über das Gesetz der Kontinuität bei Leibniz* (1927), 75–92; A. Fischer, *‚Sein' und ‚Geschehen' bei Leibniz* (1929), 132.

28. Schiță de scrisoare către Arnauld, 28 nov. – 8 dec. 1686, *Philos. Schriften*, II, 75; trad. în Montgomery, Leibniz: *Disc. on Metaphysics* etc., 155.

29. *Philos. Schriften*, III, 579.

30. *Monadologia*, § 74, *ed. cit.*

31. *Ibid.*, 75, *ed. cit.*

32. *Philos. Schriften*, VI, 152.

33. *Werke*, ed. Kopp., VIII, 15–16.

34. Cf. scrisoare către Arnauld, 30 apr. 1687, *Philos. Schriften*, II, 99; trad. în Montgomery, *op. cit.*, 195.

35. *Werke*, ed. Kopp, *op. cit.*

36. Dintr-un fragment nepublicat anterior citat de J. Baruzzi, *Leibniz* (1909), 296.

37. Recent, în lucrarea sa *Spinoza and Time*, S. Alexander a încercat o temporalizare oarecum analoagă a metafizicii lui Spinoza care, așa cum am văzut, nu este, în privința principiilor rațiunii suficiente și plenitudinii, esențial diferită de aceea a lui Leibniz. Dar aceasta e considerată a fi o reconstruire a doctrinei lui Spinoza, în timp ce Leibniz și-a reconstruit-o pe a sa.

38. *Night Thoughts*: Noaptea a noua.

39. R. D. Havens, *The Influence of Milton in the English Poetry of the Eighteenth Century*, 386.

40. *Pleasures of Imagination*, ed. I, Cartea I, 1744.

41. *Ibid.*, Cartea a II-a.

42. Aproximarea evoluționismului de către Akenside a fost deja subliniată de G. R. Potter, „Mark Akenside, Prophet of Evolution", *Modern Philology*, XXIV (1926), 55–64.

43. *Pleasures of Imagination*, ediția a II-a, Cartea a II-a, 1765.

44. *Allgemeine Naturgeschichte*, 1755, ediția a IV-a, 7.

45. *Ibid.*, 87.

46. *Ibid.*, 23.

47. *Ibid.*, 82.

48. *Ibid.*, 84.

49. *Ibid.*, 87–88.

50. *Ibid.*, 90–91. Într-un pasaj (p. 91), Kant pare să sugereze în mod contradictoriu că această lege a ciclurilor alternative de evoluție și disoluție

se aplică și la întregul sistem cosmic: va veni în cele din urmă timpul cînd chiar și marele sistem din care fac parte stelele fixe se va transforma în haos, după încetarea mișcărilor sale. „Dar probabil că el se referă la stelele fixe care există deja și sînt vizibile pentru noi; înainte ca sistemele pe care le compun să-și atingă sfîrșitul, la limitele mai îndepărtate ale creației, în regiunea ocupată de materia încă fără formă, „Natura avansează continuu extinzîndu-și mai departe planul său de revelare a divinității și umplînd eternitatea și spațiul cu minunile sale" (*ibid.*).

51. Asupra acestor probleme, vezi articolul meu „Some Eighteenth Century Evolutionists", *Popular Science Monthly*, 1904, 238 ș. urm. și 323 ș. urm.

52. *Op. cit.*, Partea I, cap. 6. Pentru un pasaj similar vezi Delisle de Sales, *Philosophie de la Nature*, ediția a III–a, 1777, I, 215: este rațional să presupunem că natura „a parcouru succesivement tous les degrés de la grande échelle" (a parcurs succesiv toate gradele marii scări).

53. *De la Nature*, vol. I, a apărut în 1761; II în 1763; III și IV în 1766, cu noi ediții ale primelor două volume. Un al cincilea volum a fost adăugat în 1768, menționat mai ales cu subtitlul său: *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être, Les Essais de la Nature qui apprend à faire l'homme.* (Perspectivă filozofică a gradației naturale a formelor ființei, Încercările Naturii care învață să îl creeze pe om.) O succintă operă, *Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec la condition et les facultés des autres animaux* (Paralelă a condiției și facultăților omului cu condiția și facultățile celorlalte animale), a fost publicată în 1770 ca o traducere din engleză; nu știu dacă există un original englez.

54. *De la Nature*, III, 182.

55. *Ibid.*, 183.

56. *Ibid.*, 183–184.

57. *Eseu asupra intelectului omenesc*, III, cap. 6, § 12. Prima mare carte modernă de istorie naturală descriptivă, *Historia animalium* a lui Gesner (1551–1587), în volumul al patrulea (în traducerea germană *Fischbuch* [1598], 104 ș. urm.) îl inclusese pe *homo marinus* printre locuitorii adîncului, folosindu-se de mărturia unor martori demni de încredere, și prezentase figurine din lemn ale acestor creaturi, inclusiv a unui *episcopus marinus*; și credința în acestea, fiind sprijinită așa cum se părea atît de principiul plenitudinii, cît și de presupusa mărturie a multor observatori, a putut pretinde o anumită respectabilitate pînă spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Vezi De Maillet, *Telliamed*, 1748, trad. engl. 1750, 230–244; Delisle de Sales, *Philos. de la Nature*, ediția a III-a, 1777, I.

58. *Origin and Progress of Language*, ediția a II-a, I, 269. Așa cum am văzut, aceasta a fost o interpretare greșită a lui Aristotel.

59. *Op. cit.*, I, 25.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*

62. *Ibid.* Trebuie remarcat că pentru Robinet „perfectibilitatea" nu implică doar progres. El a susținut în această perioadă doctrina, căreia îi este dedicată o mare parte din primul său volum, că fiecare bine este însoțit de un rău elementar și că suma lucrurilor bune și a celor rele este de aceea egală și constantă.

63. *De la Nature*, III, 142–143.

64. *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, § LVIII.

65. *De la Nature*, V. 148.

66. *Ibid.*, IV, 1–2.

67. *Ibid.*, 4–5.

68. Am propus acest termen, care pare a fi o adăugire necesară la vocabularul filozofic, la *Al Șaselea Congres Internațional de Filozofie*; vezi *Journal of Philosophical Studies*, II (1927).

69. *Ibid.*, IV, 11–12. Prin aceasta și „prin includerea printre animale a fosilelor, semimetalelor, aerului, focului" etc., Robinet „s-a aventurat, după cum afirmă sau se laudă, mai departe decît orice naturalist înainte" de el; dar el repetă cu destulă îndreptățire că, făcînd aceasta, urmează doar aceleași principii ca și ceilalți. „Ils ont établi les premises dont j'ai tiré la conséquence qui semble si surprenante; et de quoi pourrait-on me blâmer, si elle est legitimement déduite?" (Ei au stabilit premisele din care eu am suferit consecința care pare atît de surprinzătoare; și de ce aș putea fi eu învinuit dacă ea este corect dedusă?" (*ibid.*, IV, 211).

70. *Ibid.*, IV, 17.

71. Cf. de ex. IV, 78–79.

72. *Pensée sur l'interpretation de la Nature*, § XII.

73. *De la Nature*, IV, 17–18.

74. *Ibid.*, V, 6.

75. *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Idei despre o filozofie a istoriei umanității), 1784–1791, cartea a V-a, cap. 1. Herder găsește totuși identitatea de formă fundamentală doar în regnul animal. Același capitol este plin de ideea Lanțului Ființei ca o „serie ascendentă de forme".

76. Din poezia *Athroismos* (1819). Pentru elaborarea de către Goethe a concepției, vezi ale sale *Versuch über die Gestalt der Tiere* (1790) și *Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie* (1795). În cea de-a doua operă, de exemplu, Goethe insistă asupra importanței pentru zoolog de a recunoaște „o reprezentare generală, în care ar fi cuprinsă pe cît posibil totalitatea animalelor și conform căreia fiecare animal ar fi descris într-o anumită ordine... Deja din această idee generală a prezentării unui tip rezultă însă că nici un animal luat izolat nu poate fi prezentat ca o formă de comparație; nici o parte nu poate fi luată ca model pentru întreg... Dacă am analiza, spre exemplu, la un tip general descris diferitele părți ale

tipurilor celor mai desăvîrșite, care sînt mamiferele, am constata că scara evoluției naturale este limitată prin această analiză; dar, avînd în vedere diversitatea segmentelor acestei scări și modificabilitatea acestora, putem afirma că transformările unui tip devin practic infinite" (în germ. în orig. — *n. t.*). Bucuria pricinuită lui Goethe de descoperirea acestei idei în timpul călătoriei sale în Italia se poate vedea dintr-o scrisoare adresată dnei von Stein, la 10 iulie 1786: el ar vrea să „împărtășească" tuturor „viziunea" și bucuria sa, dar este imposibil. Și nu este un vis, o fantezie. „Este o descoperire a formei esențiale cu care natura se joacă întotdeauna și, jucîndu-se, scoate în evidență întreaga varietate a vieții. Dacă aș avea timp în scurta durată a vieții mele, m-aș dedica extinderii acestei idei în toate regnurile naturii — întregului ei domeniu". Vezi Elisabeth Rotten, *Goethes Urphänomen und die Platonische Idee*, 1913.

77. Această concepție a progresului „confuz" al naturii e inspirată la rîndul ei probabil din Diderot, *Pensées sur l'interpretation de la Nature*, §§ XII, XXXVII.

78. *Op. cit.*, V (1768).

79. De ex. vol. IV, Planșa IV.

80. Vezi *Bergson and Romantic Evolutionism* (1914) a autorului.

81. *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être* (1768), 8–10.

82. *Ibid.*, 12. În altă parte, Robinet amplifică ușor această ultimă idee: „Enfin elle [la force active] se dématérialiserait entièrement, si j'ose ainsi m'exprimer, et pour dernière métamorphose elle se transformerait en pure intelligence." (În cele din urmă ea [forța activă] s-ar dematerializa în întregime, dacă mă pot exprima astfel, și, ca ultimă metamorfoză, s-ar transforma în inteligență pură.) Totuși, adaugă el, aceasta este doar „o presupunere îndrăzneață pe care o face de dragul de-a o face". Această idee a fost adoptată de către Lordul Monboddo în a sa *Ancient Metaphysics* (1779–1799) și i se poate găsi un corespondent în filozofia lui Bergson; vezi concluzia cap. III din *L'Évolution créatrice*.

83. *Palingénésie*, I, 22.

84. *Ibid.*, I, 212.

85. *Ibid.*, I, 89.

86. *Ibid.*, I, 216.

87. *Ibid.*, I, 158.

88. *Ibid.*, I, 174. Bonnet crede că e posibil să nu existe nici o limită a „perfectibilității" vreunui animal: „Este posibil un progres continuu, mai mult sau mai puțin lent, al tuturor speciilor către o perfecțiune mai înaltă; astfel încît toate gradațiile scării vor varia continuu într-o proporție determinată și constantă: vreau să spun că *mutabilitatea* fiecărei trepte va avea întotdeauna ca temei treapta care o precedă imediat" (*ibid.*).

Note la Prelegerea a X-a

1. *Éléments de la Phil. de Newton*, I, cap. 6.

2. *Tusc. Disp.*, I, 30: „omni in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est" (în orice situație armonia dintre toate popoarele trebuie socotită ca lege a naturii).

3. *Justiniani Institutiones*, I, 2, 11. Cf., *id.*, § 1: „Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocatur ius gentium, *quasi quo iure omnes gentes utuntur*" (Ceea ce constituie o lege naturală între toți oamenii, pe care adesea o respectă toate popoarele, se numește dreptul popoarelor, o lege de care aproape toate neamurile se folosesc). În același articol *ius gentium* și „legea umană a naturii" sînt evident folosite ca sinonime.

4. *Fragments or Minutes of Essays*, XVI, în *Works*, 1809, VII, 468.

5. Longinus, *Tratatul despre sublim al unui autor necunoscut*, București, 1935, trad. C. Balmuș, cap. VII. [Lovejoy explică — *n. t.*]: Am socotit mai revelator să citez o versiune a secolului al XVIII-lea (W. Smith, 1770) dar să adaug redarea mai literală a ultimei propoziții a profesorului Rhys Roberts: „Cînd oameni cu diferite ocupații, vieți, ambiții, epoci, limbi au aceeași părere asupra aceluiași subiect, atunci verdictul care rezultă, ca să zicem așa, din unirea unor elemente discordante ne dă o încredere puternică și de nezdruncinat în acel obiect." Longinus, spune un scriitor tipic (din cauza lipsei de originalitate) de la mijlocul secolului, „ar fi putut cu aceeași îndreptățire să extindă același criteriu la toate valorile inferioare ale scrierii elegante". W. Melmoth cel tînăr, *Fitzosborne's Letters* (1746), 130.

6. Dl Saintsbury nu a atins, cred, punctul principal cînd scrie, *à propos* de *Essay on Criticism*: „Ceea ce [Pope] a vrut să spună prin « urmarea naturii » și ceea ce *noi* înțelegem prin aceasta sînt două lucruri total diferite. Cel puțin în mod obișnuit el înțelege, ceva « care rămîne obișnuit, comun, familiar »" (*Hist. of Criticism*, II (1902, 456). Acest lucru e adevărat; dar Pope îndeamnă la „rămînerea în limitele obișnuitului" doar pentru că altfel poetul nu poate spera să se adreseze întregii umanități.

7. *Lives of the Poets*: Life of Dryden, ediția G. B. Hill, I, 433.

8. „Poetul nu numără nuanțele lalelei sau nu descrie diferitele nuanțe ale vegetației pădurii; el trebuie să înfățișeze în portretul făcut de el naturii trăsături proeminente și izbitoare care evocă lucrul originar în fiecare minte; și trebuie să ignore deosebirile mai mici pe care cineva poate le-a remarcat, iar altcineva nu, în favoarea acelor caracteristici care sînt în același timp evidente atît vigilenței, cît și nepăsării."

9. W. Melmoth, *Fitzosborne's Letters*, 130.

10. Lucas de la Haye, *La vie de M. Benoît de Spinoza*; citat de Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, 333.

11. O parte din *Areopagitica* lui Milton este cea mai remarcabilă excepție de la acest universalism din secolul al XVII-lea.

12. Pentru numeroase exemple ale acestei idei vezi R. Bray, *La Formation de la doctrine classique en France*, 1927, partea a II-a, cap. IV–VI.

13. Formey, „Essay on the Scale of Beings", în *Philosophical Miscellanies*, 1757, traducere englezească a lucrării sale *Mélanges philosophiques*, 1754.

14. *Disc. sur la métaphysique*, IX.

15. *Monadologia*, §§ 57–58; *Philos. Schriften*, VI, 616.

16. *Spectator*, 519, oct. 25, 1712. Repet citatul aici din cauza apropiatei sale similitudini chiar de expresie cu acela al lui Schiller citat mai jos. (n. 19).

17. Din Partea a IV-a neterminată din *The Pleasures of Imagination*, 1770.

18. P. Reiff în *Euphorion* (1912), 591 ș. urm. Într-o scrisoare către F. Schlegel din 1798 Novalis scria: „Nu știu dacă ți-am vorbit deja de iubitul meu Plotin. Prin Tiedemann am luat cunoștință de acest filozof născut special pentru mine și aproape m-a înfricoșat asemănarea dintre el, Kant și Fichte. El mă mulțumește mai mult decît oricare din aceștia doi" (citat în Spenlé, *Novalis*, 188 ș. urm., unde este analizată natura influenței plotiniene asupra acelui scriitor).

19. *Op. cit.*, ed. Cotta, XII, 189, 188. Scrisorile au fost publicate prima oară în 1786 și (ultima) în 1789; dar *Théosophie des Julius* din care sînt luate aici cele mai multe citate a fost cu siguranță în parte, și probabil în totalitate, scrisă în 1781 sau 1782. Despre datele și sursele probabile ale lui *Philosophische Briefe* vezi Ueberweg, *Schiller als Historiker und als Philosoph* (1884), 72–96; iar despre semnificația acestei opere timpurii pentru înțelegerea biografiei filozofice a lui Schiller, vezi J. Goebel în *Jour. of English and Germanic Philology*, XXIII (1924), 161–172. Pare improbabil faptul că Schiller ar fi cunoscut la acea dată operele lui Leibniz în mod direct, dar ca elev la Karlsschule, el cunoscuse deja principiile generale ale sistemului leibniziano-wolffian. Despre acest subiect vezi W. Iffert, *Der junge Schiller* (1926), 34–57.

20. *Philosophische Briefe*, ultima scrisoare; *ibid.*, 193.

21. Vezi Ueberweg, *op. cit.*, 88.

22. *Scrisori despre educația estetică a omului,* în *Scrieri estetice* , Ed. Univers, București, 1981; trad. și note Gheorghe Ciorogaru, Scrisoarea a X-a.

23. Scrisoarea a XV-a, *ed. cit.*

24. Scrisoarea a XII-a, *ed. cit.*; italicele îmi aparțin [Lovejoy — *n. t.*].

25. Scrisoarea a XVIII-a, *ed. cit.*

26. Scrisoarea a XVI-a, *ed. cit.*

27. *Gespräch über die Poesie*, 1800.

28. A. E. Lussky, *Tieck's Romantic Irony* (1932), 78, 68–69.

29. *Ueber die Philosophie : an Dorothea*; în *Athenaeum*, II, I, 15–16.

30. *Herzensergiessungen*, 1797.

31. *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, 1809; în Sämmtl. Werke, V, 5, 15–16.

32. *Fragmente* (1798), în *Athenaeum*, I, 2, 36.

33. *Athenaeum*, III, 15.

34. *Schriften* (1837), II, 224–225.

35. *Reden*, II.

36. *Ibid.*

37. *Monologen*, ed. Schiele, 1914, pp. 72–74; unele expresii ale traducerii au fost luate din ediția englezească a lui H. L. Friess, *Schleiermacher's Soliloquies* (1926), 76–78.

38. *Op. cit.*, ed. Schiele, 77–78.

39. *Monologen*, ed. Schiele, 30–31. Schleiermacher pare să nu fi fost conștient de vreo nepotrivire logică sau practică dintre cultivarea catolicității și a unicității, acestea erau pentru el două aspecte ale aceluiași program.

40. *Reden*, V.

41. *Ibid.*

Note la Prelegerea a XI-a

1. *Sistemul idealismului transcendental*, III, pp. 168–169, Ed. Humanitas, 1995 (trad. Radu Gabriel Pârvu). Vezi și astfel de formulări ale *Identitätssytem*-ului, cum ar fi dialogul *Bruno* și *Further Expositions*, ambele din 1802. Chiar și în acestea accentul distinctiv este pus pe a doua concepție.

2. *Op. cit.* în *Schellings Werke*, ed. A. Weiss (1907), III, 499.

3. Am văzut deja că nu aceasta era poziția reală a lui Leibniz, în ciuda pasajelor care par să justifice interpretarea lui Schelling.

4. *Op. cit.*, în *Schellings Werke*, ed. Weiss, III, 493, 494.

5. Nu este clar dacă evoluționismul metafizic al lui Oken implica în viziunea lui teoria transformării speciilor prin evoluție naturală.

6. *Lehrbuch der Naturphilosophie*, I, 4.

7. *Ibid.*, 22. Aici se află, fără îndoială, ideea care a stat la baza acelui *temps-créateur* al lui Bergson. Desigur nu vreau să sugerez prin aceasta faptul că Bergson s-a inspirat în concepția sa direct din Oken.

8. *Ibid.*, 26.

9. *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, 1812.

10. *Op. cit.*, SW, I, Partea a 8-a, 64.

11. *Op. cit.*, 81.

12. *Ibid.*, 63.

13. *Ibid.*, S.W., I, Partea a 8-a, 70.

14. *Ibid.*, 77.

15. *Op. cit.* (1899), 187–189.

16. *The Religious Aspect of Philosophy* (1885), 248–249.

17. Folosesc cuvîntul „contingent" în sensul său absolut, definit de Spinoza: „Lucrurile individuale le numesc *întîmplătoare*, întrucît, din singurul punct de vedere al esenței lor, nu găsim în ele nimic care ar stabili sau exclude existența lor într-un mod necesar" (*Etica*, IV., Def. 3, *ed. cit.*).

18. *Science and The Modern World*, 249. Ar trebui observat că există o sugestie cam obscură a aceleiași concepții la Schelling în *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, *ed. cit.*, 65.

Indice de nume

A

Abélard, 62–64, 68, 98, 100, 126, 263, 282 n. 7.
Addison, Joseph, 104, 113, 152–154, 157, 158, 162, 199, 200, 206, 208, 244, 246, 283 n. 23, 290 n. 59.
Akenside, Mark, 152, 219, 221, 245, 246.
Albertus Magnus, 69.
d'Aquino, Toma, 59, 64–69, 75, 100, 303 n. 13.
Aristotel, 13, 34, 36, 40, 41, 49–52, 54, 69, 95, 131, 132, 134, 138, 147, 152, 190, 197, 227, 242, 277 n.5, 286 n.6.
Augustin, 59, 62, 63, 74, 75, 80, 84, 94, 95, 131, 133, 272.
Averroes, 72.

B

Bacon, Francis, 93, 155.
Bacon, Roger, 86.
Barker, Matthew, 297 n. 74.
Barnum, P. T., 197, 226.
Bayle, Pierre, 174, 177, 178.
Bellarmino, Roberto Francesco Romolo, 79–81.
Benedetti, G. B., 288 n. 37.
Bergson, Henri, 17, 18, 234, 263, 314 n. 82.
Bernard de Clairvaux, 64, 80.
Blackmore, Sir Richard, 112, 113, 138.
Blood, B. P., 19.
Boethius, 283 n. 26.
Bolingbroke, Henry St. John, Lord, 152, 156, 159, 160, 162, 177, 186, 240, 302 n. 9.
Bonnet, Charles, 152, 161, 192, 194, 196, 228, 229, 235–238, 246.
Bray, R., 316 n. 12.
Brooke, Henry, 202, 203.
Browne, Sir Thomas, 70, 74.
Browning, Robert, 27.
Bruno, Giordano, 71, 75, 96, 98–106, 108, 115, 126, 129, 208, 245, 263, 274, 294 n. 38.
Buffon, G.-L.-L., conte de, 152, 192, 227, 232, 246.
Buridan, Jean, 286 n. 9.
Burnet, J., 33, 34.
Burton, Robert, 93.
Burtt, E. A., 285 n. 4.

C

Campanella, 92.
Cesalpino, Andrea, 190.
Cicero, 55, 240, 286 n. 6.
Clarke, Samuel, 125, 126, 136, 140, 141, 240, 295 n. 48.
Copernic, *De revolutionibus orbium*, 98.
Crane, R. S., 309 n. 9.

Crescas, 95.
Cusanus, Nicolaus, 70, 89, 95–97, 283 n. 18, 289 n. 56, 292 n. 22, 293 n. 29.

D

Dante, 60, 61, 75, 98, 138, 208, 269, 303 n. 13.
Daudin Henri, 190.
Delisle de Sales, 312 n. 52.
Democrit, 98.
Derham, Wm., 111, 112.
Dewey, John, 17.
Diderot, D., 20, 152, 228, 231, 238, 314 n. 77.
Digges, Thomas, 98.
Dionysius Areopagitul, 59, 60, 74, 264.
Drummond, William, 132, 137.
Du Bartas, Guillaume de Salluste, 86.

E

Écouchard-Le Brun, Ponce-Denis, 199, 307 n. 20.
Emerson, R. W., 209, 256.

F

Fénelon, 135, 155, 291 n. 4.
Fludd, Robert, 81–83.
Fontenelle, B.-L.-B., 110, 111, 198.
Formey, J. H. S., 158.
Frazer, J. G., 278 n. 8.
Fuller, B. A. G., 281 n. 50, 285 n. 42.

G

Galilei, 93, 102, 103, 155.
Gilson, É., 283 n. 17.
Glanvill, Joseph, 105.
Goethe, J.W., 157, 209, 232, 254, 313 n. 76.
Goldsmith, Oliver, 152, 193, 304 n. 24.
Green, T. H., 43.

H

Haller, Albrecht von, 152, 166, 188, 244, 246, 302 n. 9.
Hawkesworth, J., 300 n. 15.
Hegel, G. F., 17.
Herbert, George, 53.
Herder, J. G., 152, 232.
Holbach, P.-H.-D., Baron, 224.
Hugo, Victor, 71, 126, 303 n. 12.

I

Inge, W. R., 35, 73.

J

Jacobi, F. H., 265–269.
James, William, 17, 18, 19, 38, 261, 271.
Jenyns, Soame, 163, 164, 172, 175, 304 n. 26, 307 n. 17.
Joad, C. E. M., 41.
Johnson, F. R. și Larkey, S. V., 287 n. 28.
Johnson, Samuel, 113, 152, 210, 212, 241, 242, 274, 301 n. 42, 315 nn. 7, 8.

K

Kant, Immanuel, 116–119, 152, 160, 161, 187, 200, 201, 221–224, 246, 250, 252.
Kepler, Johann, 89–93, 102, 108, 286 nn. 11, 14.

King, William, 56, 67, 136, 151, 152, 156, 177–186, 207.
Knowles, T., 292 n. 13.

L

Lambert, J. H., 117, 152.
Lange, Joachim, 146.
Law, Edmund, 154, 172, 177–180, 182, 205, 207, 208, 292 n. 13.
Leeuwenhoek, A. van, 194, 197.
Leibniz, 51, 56, 65, 67, 121–126, 138–151, 153, 156, 172, 174, 177, 186–188, 192–195, 201, 207, 208, 212, 214–217, 219, 228, 235–237, 244, 246, 255, 264, 271, 274, 291 n. 6, 310 n. 23.
Lenz, J. M. R., 209.
Linnaeus, 195.
Locke, John, 15, 51, 153, 157, 191, 192, 195, 226, 246, 283 n. 23, 299 n. 1, 306 n. 2.
Lombardus, Petrus, 64.
Longinus, 241.

M

Macrobius, 55, 56, 60, 78.
Maimonide, 85.
Malebranche, 149, 293 n. 26.
Maupertius, P.-L.-M. de, 212, 224, 232, 238, 291 n. 1.
Melmoth, W. cel tînăr, 315 nn. 5, 9.
Mill, J. S., 254.
Milton, John, 49, 113, 116, 133–135, 137, 138, 177, 179, 293 n. 38, 316 n. 11.
Molyneux, W., 290 n. 57.
Monboddo, James Burnett, Lord, 196, 227, 281 n. 38, 307 n. 19, 314 n. 82.
Montague, W. P., 217.
Montaigne, 87, 102, 104, 286 n. 6, 301 n. 39.
More, Henry, 104–106, 140, 141, 156, 205, 206, 294 n. 38.
Mornet, D., 20, 299 n. 8.

N

Nicolson, Marjorie, 308 nn. 23, 27.
Norris, John, 75, 76, 77, 133, 283 n. 26, 294 n. 38.
Novalis, 247, 255, 316 n. 18.

O

Ockham, William, 61, 282 n. 10, 286 n. 9.
Origene, 66, 138.
Ovington, Sir J., 307 n. 17.

P

Paine, Thomas, 92.
Palingenius, 97.
Palmer, George Herbert, 24, 28.
Parmenide, 38, 46.
Pascal, Blaise, 106–109, 119, 199, 289 n. 56.
Pearson, John, 132.
Petty, Sir William, 158, 307 n. 17, 308 n. 25.
Platon, 27, 32–49, 54–57, 60, 62, 63, 90, 124, 125, 147, 152, 156, 168, 194, 210, 211, 241, 245, 246, 250, 261, 269, 270, 272, 278 n. 7.
Plotin, 55, 77, 80, 84, 97, 98, 101, 105, 177, 247, 269, 270, 274, 316 n. 18.
Pluche, Abate, 203, 204.
Pope, Alexander, 14, 16, 53, 56, 112, 113, 152, 156, 159, 161–163, 167, 168, 171, 172,

176, 177, 180, 181, 183, 186, 188, 199, 219, 241, 246, 300 n. 24, 302 n. 9.
Potter, G. R., 311 n. 42.
Power, Henry, 197.
Prévost, Abate, 20.
Price, L. M., 303 n. 9.

R

Ramus, Peter, 72.
Ray, John, 203.
Reynolds, Sir Joshua, 242.
Ritter, C., 33, 35, 37, 38, 278 n. 8.
Robinet, J.-B., 224–235, 238, 269.
Ronsard, Pierre de, 132.
Ross, W. D., 51, 280 n. 37, 281 n. 46.
Rotten, E, 314 n. 76.
Rousseau, J.-J., 167, 196, 227.
Royce, Josiah, 269, 273.
Russell, Bertrand, 122, 143, 280 n. 36, 296 n. 60, 297 n. 68, 298 n. 84.

S

Saintsbury, George, 315 n. 6.
Santayana, G., 19, 39.
Schelling, F. W. J., 17, 234, 247, 263–269, 318 n. 16.
Schiller, F., 152, 248–251, 259.
Schlegel, A. W., 247, 253, 255.
Schlegel, F., 23, 252, 253–255.
Schleiermacher, F. E. D., 255, 257, 258.
Schopenhauer, A., 31.
Sheldon, W. H., 297 n. 74.
Shelley, P. B., 18.
Shorey, Paul, 37, 278 n. 8.
Spencer, Herbert, 30.
Spinoza, 49, 63, 65, 71, 122, 126–129, 130, 132, 135, 136, 138, 142–150, 156, 176, 186, 243, 263, 274, 284 n. 36, 296 n. 61.
Swift, Jonathan, 199, 240.

T

Tasso, Torquato, 75.
Taylor, A. E., 33, 277 n. 5, 280 n. 35.
Tennyson, Alfred, 27, 183.
Thienemann, A., 305 n. 1.
Thomson, James, 54, 152, 200.
Toland, John, 15.
Trembley, A., 194.
Turnbull, G., 303 n. 19.
Tycho, Brahe, 89, 102, 106.

V

Voltaire, 20, 56, 152, 175–177, 204, 210–212, 240, 274, 291 n. 1.

W

Wackenroder, W. H., 252.
Warton, Thomas, 242.
Webb, C. C. J., 291 n. 5.
Whitehead, A. N., 22, 27, 274.
Wilkins, John, 87.
Wolff, Christian, 65, 146, 295 n. 49.
Wolfson, H. A., 95, 280 n. 38.

Y

Young, Edward, 70, 71, 114–116, 157, 218.

Z

Zangwill, I., 88.

Cuprins

Nota traducătorului 5
Prefață 9
I Introducere: Studiul istoriei ideilor 11
II Geneza ideii în filozofia greacă: cele trei principii 27
III Lanțul Ființei și cîteva conflicte interne ale gîndirii medievale ... 59
IV Principiul plenitudinii și noua cosmografie 85
V Plenitudine și rațiune suficientă la Leibniz și Spinoza 121
VI Lanțul Ființei în gîndirea secolului al XVIII-lea; locul și rolul omului în natură 152
VII Principiul plenitudinii și optimismul secolului al XVIII-lea 174
VIII Lanțul Ființei și cîteva aspecte ale biologiei secolului al XVIII-lea 190
IX Lanțul Ființei în perspectivă temporală 202
X Romantismul și principiul plenitudinii 239
XI Consecința istoriei și morala ei 261
Note 277
Indice de nume 319

MARELE LANȚ AL FIINȚEI, originală cercetare de istorie a principiului plenitudinii – potrivit căruia tot ce este posibil capătă la un moment dat existență –, reia cu o serie de amplificări prelegerile „William James" susținute de gînditorul american la Harvard. Actuala ediție are meritul de a fi prima traducere în românește a unei cărți de Arthur O. Lovejoy.

„Vigoarea intelectuală, precizia critică și limitoarea cunoaștere a tot ceea ce omenirea a gîndit și și-a dorit în alte epoci singularizează această carte. Nici un student interesat de istoria literaturii, a științei sau a filozofiei nu o poate neglija."

New York Times Book Review

„Oamenii sînt stimulați de idei și acționează ca vehicule ale lor... O astfel de idee fundamentală este cea a marelui lanț al ființei. Studiul profesorului Lovejoy... este la fel de fascinant ca acela al nașterii și decăderii unui imperiu și reprezintă, de fapt, studiul înstăpînirii unei idei asupra minților omenești, de-a lungul secolelor."

Modern Language Notes

Ultima apariție a colecției
FRANÇOIS FURET
Trecutul unei iluzii

Următoarele apariții
H.-I. MARROU
Sfîntul Augustin și sfîrșitul culturii antice

HAJIME NAKAMURA
Orient și Occident: o istorie comparată a ideilor

descoperta · EVA VEGH-SPEIDEL